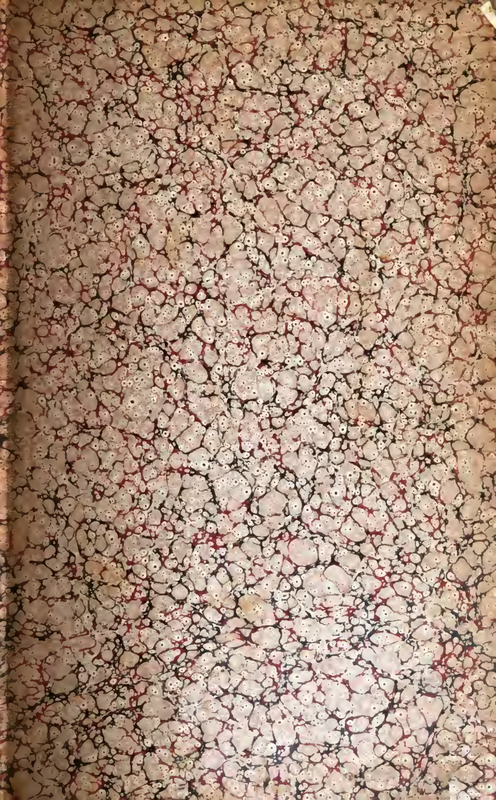






CROYANCES ET LÉGENDES

DE L'ANTIQUITÉ

A LA MÊME LIBRAIRIE.

AUTRES OUVRAGES DU MÊME AUTEUR :

La Magie et l'Astrologie, dans l'antiquité et au moyen âge. 2e édit. 1 vol. in-12.

Le Sommeil et les Rêves, Études psychologiques sur ces phénomènes et les divers états qui s'y rattachent, etc. 2e édit. 1 vol. in-12.

SOUS PRESSE :

Les Académies d'autrefois (l'ancienne Académie des Sciences et l'ancienne Académie des Inscriptions), 1 vol. in-8.

Paris. — Impr. de P.-A. BOURDIER et Ce, rue Mazarine, 30.

CROYANCES

ET

LÉGENDES

DE L'ANTIQUITÉ

ESSAIS DE CRITIQUE

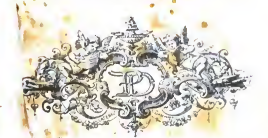
APPLIQUÉE A QUELQUES POINTS D'HISTOIRE ET DE
MYTHOLOGIE

Les Religions de l'Inde et de la Perse. — Traditions de la Grèce et de la Gaule. —
Les Premiers historiens et les anciennes légendes du christianisme. —
Rapports de l'Occident avec l'extrême Orient.

PAR

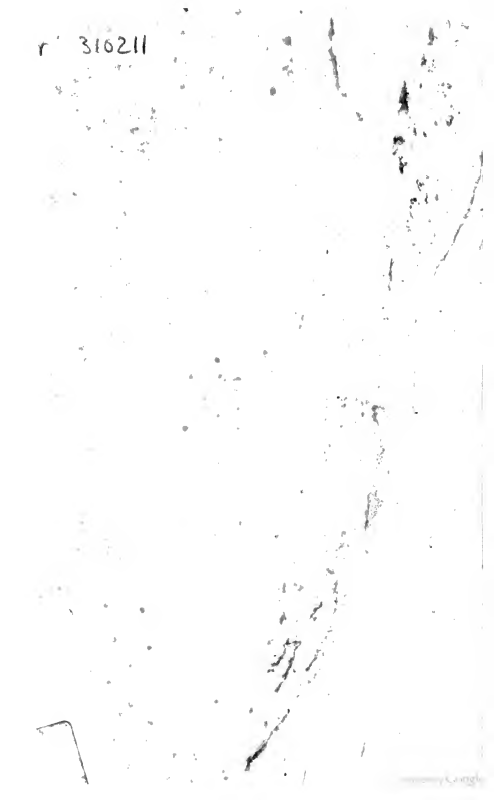
L.-F.-ALFRED MAURY

Membre de l'Institut (Académie des inscriptions et belles lettres)



PARIS
LIBRAIRIE ACADÉMIQUE
DIDIER ET Cie, LIBRAIRES-ÉDITEURS
QUAI DES AUGUSTINS, 35

1863


r 310211

PRÉFACE

Voir est un sens dont la nature a doté l'immense majorité des hommes, mais que nous ne possédons pas au même degré de puissance et de délicatesse. Les uns savent mieux voir que les autres. Certaines personnes saisissent l'ensemble, sans bien apercevoir les détails; il en est, au contraire, dont l'œil distingue les moindres détails et qui ne sauraient embrasser un ensemble. Cela est vrai dans le monde des corps et dans le monde des intelligences, dans l'ordre physique et dans l'ordre moral. Bien voir n'est pas tant la conséquence d'une organisation d'élite, d'un esprit fin ou supérieur, que de la pratique et de l'éducation. On apprend à voir comme on apprend à parler, à écrire et à entendre. Plus on observe avec soin, plus on s'habitue à porter son attention sur les faits et sur les choses, à les comparer, à les analyser, à pénétrer dans le secret de leur production et de leurs métamorphoses. Cette étude appliquée aux sciences naturelles leur a fait faire d'immenses progrès; elle a créé des méthodes et suggéré des expérimentations auxquelles nous de-

1

vous la découverte d'une foule de phénomènes longtemps ignorés ou méconnus. Les sciences historiques ne sont entrées que plus tard dans cette voie rationnelle à laquelle elles doivent précisément la certitude ou du moins la haute probabilité de leurs résultats. Pendant bien des siècles l'homme n'avait regardé les faits historiques, pour ainsi dire, qu'à la surface; il enregistrait les témoignages, recueillait les traditions, et de cet ensemble de notions composait des récits qui étaient pour lui l'expression positive des faits. S'il cherchait à apprécier les événements et les choses, il le faisait au point de vue de ses propres croyances, de ses préjugés, de ses passions. Il ne cherchait pas par la comparaison d'un grand nombre de faits, l'étude de tous les monuments d'une époque, à se représenter le génie d'un peuple, la nature de ses idées, de ses tendances et de ses préoccupations, de façon à pouvoir juger, en tenant compte du milieu, l'historien ou le témoignage. Il prenait le dire des générations précédentes, la manifestation écrite ou figurée de leur pensée pour une réalité indiscutable et formait ses appréciations en conséquence. Les sciences historiques en étaient alors à cette période où fut longtemps la physique, quand elle ne voyait que les phénomènes et ne savait point arriver à leurs causes; elles confondaient l'apparence avec le fait réel, et ne soupçonnaient pas plus dans les témoignages d'illusions et d'erreurs, que les premiers observateurs de la nature n'en soupçonnèrent dans les impressions produites sur

eux par les agents physiques. Bref, la critique historique n'était point encore née. On pouvait savoir beaucoup, mais on n'avait point appris à juger. Quand on s'efforçait de le faire, c'était ordinairement sous l'empire d'un système ou d'opinions préconçues que l'on n'avait pas soumises davantage à l'étude critique. Les grands érudits des seizième et dix-septième siècles connaissaient aussi bien que nous les langues anciennes; ils avaient une immense lecture et ne manquaient ni d'esprit ni de sagacité, mais pour une multitude de faits, la critique leur était inconnue. Plongés dans les détails, n'ayant ni l'habitude, ni le goût des rapprochements, ne prenant jamais qu'une face des choses, ils se trouvaient dépourvus des moyens de comparer et de juger. Aussi, malgré leurs immenses travaux et leurs curieuses recherches, nous ont-ils fait peu pénétrer dans ce monde antique qui excitait leur admiration. Le règne prolongé de la scolastique, la domination impérieuse de la théologie, l'ignorance de l'histoire de certains peuples et de certaines idées, le petit nombre de monuments figurés ou épigraphiques qu'ils avaient sous les yeux, s'opposaient à ce qu'ils pussent concevoir et comprendre l'antiquité, même le moyen âge, dont ils sortaient pourtant à peine. Ils ne prenaient chez les anciens qu'un certain sentiment de la beauté et de l'art, dans les faits que des notions particulières qu'ils ne parvenaient pas à rattacher entre elles pour remonter à leurs origines; ils ne discernaient pas ou ils discernaient mal les monuments apocryphes, imités,

controuvés, de ceux qui étaient réellement authentiques, parce qu'ils manquaient des principes généraux de la critique et d'éléments de comparaison. C'est seulement depuis un siècle que les sciences historiques sont entrées dans cette voie plus sûre où la critique nous sert exclusivement de guide. L'histoire politique, l'archéologie monumentale, la philologie comparée, la mythologie et l'histoire religieuse se sont, chacune à leur tour, pénétrées des habitudes de la méthode nouvelle; elles se sont prêté un secours mutuel; elles ont travaillé en commun à nous révéler le véritable esprit des différents âges, à retrouver la véritable couleur des idées et des mœurs sous la croûte épaisse de terre et de poussière que le temps avait déposée. Quand on compare les ouvrages et les dissertations de la majorité des érudits de la première moitié du dix-huitième siècle aux recherches des maîtres que l'Allemagne et la France comptent dans le dix-neuvième, on est frappé de la différence des procédés et des progrès de la critique. Sans doute on s'aventure encore plus d'une fois de nos jours dans des théories imprudentes et des opinions hasardées; on se hâte trop sur certains points de généraliser, et l'on accorde à des rapprochements fortuits une valeur, une portée que des découvertes ultérieures ne justifieront pas toujours; mais ces erreurs tiennent le plus souvent à ce qu'on s'écarte fréquemment des principes qui font la force et l'avenir des sciences historiques. On manque de critique dans la critique même, et tandis qu'on veut échapper aux préjugés, on

devient dupe de son imagination. Ce sont là des dangers inséparables de la pratique même de la méthode scientifique, dangers dont les sciences physiques et mathématiques ne sont pas non plus exemptes. Nous savons aujourd'hui quelle voie il faut prendre pour arriver à la vérité, la raison et l'expérience nous en ont fait connaître la direction et la nature, mais sur cette voie, nous sommes trop souvent enveloppés par des brouillards passagers. Nous rétrogradons quelquefois, égarés par des lumières dont nous mesurons mal l'angle de réflexion ou d'incidence; ces méprises ne sont qu'accidentelles, et il vient toujours un moment où le soleil dissipe la brume qui nous voilait l'horizon. Alors nous nous retrouvons sur notre route et nous marchons d'un pas sûr. Au contraire, quand l'absence de méthode critique nous avait placés sur un terrain complétement éloigné du réel et du vrai, nous avait entraînés dans des régions inhabitées et stériles, le jour avait beau paraître, il ne faisait que rendre plus manifeste notre égarement, et les clartés dont des découvertes nouvelles dotaient notre intelligence restaient pour nous inutiles.

C'est d'après les principes de la méthode critique dont l'application aux sciences historiques a donné à notre esprit des vues plus générales, des notions plus sûres, des sentiments plus impartiaux, que j'ai essayé les recherches consignées dans ce volume; elles embrassent des sujets divers, mais qui se rapportent tous à l'antiquité païenne ou chrétienne et que rattache un même

esprit ; elles ont eu pour objet d'éclairer certains point de l'histoire des religions de l'Orient et de la Grèce, les origines des croyances chrétiennes, les relations primitives des peuples occidentaux avec l'extrême Asie. Composés à diverses époques, et embrassant par leur date un espace de seize années, ces mémoires ont été soumis depuis à une révision attentive et contrôlés par les travaux recemment publiés. Je ne les présente au public que comme des essais ; les matières dont ils traitent ne s'épuisent, pour ainsi dire, jamais, et des découvertes nouvelles et inattendues fécondent parfois des sujets qui pouvaient paraître frappés de stérilité.

Sur certains points, j'ai dû modifier quelques-unes des opinions que j'avais émises, en publiant ces mémoires pour la première fois. Ces modifications n'ont altéré aucun des résultats fondamentaux auxquels j'avais été conduit. Plus souvent, j'ai été assez heureux pour les confirmer par des rapprochements et des arguments nouveaux.

Ce livre ne s'adresse pas seulement aux érudits ; les faits qu'il a pour but de mettre en lumière sont de ceux dont la connaissance importe à tout esprit cultivé. Puisse-t-il répandre le goût des lettres sérieuses qui trouvent encore si peu faveur parmi nous et accroître ainsi des habitudes de réflexion et de travail qui font les esprits solides et qui préparent les grandes choses.

CROYANCES

ET

LÉGENDES

DE L'ANTIQUITÉ

LA RELIGION PRIMITIVE DE LA RACE INDO-EUROPÉENNE

LA RELIGION DES ARYAS

ESSAI HISTORIQUE

POUR SERVIR A ÉCLAIRER LES ORIGINES DES RELIGIONS HELLÉNIQUE, LATINE, GAULOISE, GERMAINE ET SLAVE [1]

L'étude des Vêdas a jeté depuis un quart de siècle de soudaines lumières sur les origines des religions antiques. Les hymnes sacrés des Aryas, ce peuple dont les Hellènes étaient les frères, comme le prouve

1. La première édition de cet essai est de 1853. *Revue archéologique*. Je dois prévenir ici qu'on n'a pas distingué dans la transcription des noms sanscrits les *d*, *t* et *n* cérébraux des mêmes lettres palatales, cette distinction n'ayant pas d'importance dans un travail qui n'a rien de grammatical.

l'étroite parenté du sanscrit et du grec, nous offrent les conceptions religieuses de la race indo-européenne dans leur simplicité primitive. Les idées qui prirent plus tard, dans l'Inde et la Grèce, aux âges post-homériques, des formes si complexes, si multiples, si variées, ne se présentent encore dans la théologie védique que sous une forme élémentaire qui en fait saisir la genèse. Ce que les critiques nomment aujourd'hui le *symbole* n'y paraît point, ou du moins ce symbole se réduit à une pure métaphore dont le sens est rappelé par le poëte même qui en fait usage. L'allégorie garde constamment dans les chants religieux des Aryas une naïveté, une évidence qui en rendent l'interprétation facile. Il suffit de lire le Rig-Vêda pour se convaincre que le naturalisme, c'est-à-dire la divinisation de la nature physique constituait le fondement du culte des populations pastorales qui occupaient alors le Pendjab et qui s'avancèrent ensuite au nord de l'Hindoustan. Ce naturalisme est le reflet de ce qu'a inspiré de bonne heure à l'homme le spectacle de la nature, l'œuvre sublime de la création; c'est le produit direct du génie poétique et anthropomorphique qui personnifie tous les objets, tous les phénomènes, et est la forme nécessaire et constante de l'imagination à son éveil. La religion védique a donc été une religion révélée, mais non une révélation immédiate, le résultat des communications d'un prophète ou d'un sage inspiré par la Divinité; c'est la révélation de la nature, le concept suggéré à l'intelligence humaine par la première aperception de l'univers. La création, en tant que manifestant une puissance cachée et mystérieuse qui la

dirige, l'entretient et vit en elle, voilà ce que l'Arya adore. Tous les phénomènes dont le retour et la succession constituent le monde, voilà ce que le chantre védique invoque et glorifie. Il rend à ces forces latentes un culte de reconnaissance et d'amour, de respect et de crainte; il les appelle des *dieux*, et dans son langage figuré, il les transforme en êtres pareils à ceux qu'il voit, qu'il sent, qu'il entend, qu'il touche, mais en leur attribuant une puissance infiniment supérieure. Raconter les merveilles de la nature, c'est pour l'Arya dire l'histoire de ses dieux. La théologie du Rig-Vêda n'est qu'une perpétuelle allégorie où l'homme se met en scène et contemple dans le miroir de son imagination la nature tout entière. Le tableau de fantaisie qu'il se fait de l'univers, ses passions, ses désirs, ses occupations, ses ustensiles, ses animaux domestiques lui en fournissent les couleurs.

Les Vêdas sont donc une source abondante et féconde d'études pour celui qui scrute les origines des religions des peuples indo-européens; ils lui montrent le type du symbole dégagé des ornements, des images, de toutes les adjonctions en un mot qui en altérèrent, en dénaturèrent la forme première. Ils nous ramènent à la racine des croyances que l'érudition n'avait longtemps considérées que dans leurs manifestations secondaires ou finales. La langue sanscrite a prêté à l'étude de la génération des idées théologiques le même secours qu'à l'étude de la langue grecque. La parenté des deux idiomes n'apparaît pas seulement dans les mots et la grammaire, elle se révèle encore dans un génie commun. L'identité de langue en implique nécessai-

rement une de conceptions et d'habitudes intellectuelles. La relation qui lie dans l'homme la pensée au mot et à la phrase est si étroite que la ressemblance des styles dénote infailliblement une analogie dans les intelligences. Des langues affines donnent naissance à des poésies de même caractère, et une parenté de formes poétiques et d'images enfante des conceptions analogues.

Le naturalisme qui a été le point de départ de la religion brahmanique, fut aussi celui des religions grecque, latine, gauloise, germaine, slave. Les études entreprises dans ces derniers temps en Allemagne, notamment les recherches de M. Adalbert Kuhn[1], ont établi l'existence d'un fonds commun de croyances et de mythes chez les anciennes populations indo-européennes, fonds qui se retrouve dans les Védas et dans les plus vieilles légendes de l'Inde. Ainsi la religion des Aryas nous représente le culte et les croyances de nos plus lointains ancêtres. Le Rig-Véda[2] nous fournit le tableau de l'état patriarcal par lequel les tribus et les nations ont commencé. Non-seulement ce livre est de la plus grande importance pour éclairer l'origine

1. Voy. notamment l'excellent mémoire de ce savant, intitulé : *Die Urgeschichte der indogermanischen Volker*, dans la *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*, 1. IV, p. 81.) — Cf. l'intéressant travail de M. F. Baudry, ayant pour titre : *les Mythes du feu et du breuvage céleste chez les nations indo-européennes*, dans la *Revue germanique* de 1861 et 1862.

2. Consultez la belle édition qu'en a donnée M. Max Müller, sous le titre de *Rig-Veda sanhita, the sacred hymns of the brahmans together with the commentary of Sayanacharya* (London, 1849-1856, 3 vol. in-4°), ouvrage publié sous le patronage de la compagnie des Indes orientales.

des mythologies antiques, mais, pris dans son ensemble, il est éminemment propre à nous donner une idée de l'état primitif des sentiments religieux, et c'est à ce titre surtout que je vais m'en occuper.

Le caractère patriarcal de la religion aryenne que je signale ici, ressort encore des analogies nombreuses existant entre cette religion et la religion des Hébreux. La Bible, comme le Rig-Vêda, nous a conservé des restes des croyances primitives de l'humanité. Au delà des formes que le mosaïsme avait imposées à la religion, au culte des enfants d'Israël, on aperçoit les vestiges de croyances plus matérielles et plus naïves, de pratiques plus étroitement liées à la vie nomade. Avant que l'idée de l'unité divine ne se révélât à la tribu d'Abraham, ne devînt le fondement d'un culte supérieur, par sa pureté et sa simplicité, à celui de l'Égypte et de la Phénicie, les Sémites ne se représentaient encore l'action de Dieu que par des conceptions fortement empreintes de naturalisme, et ce naturalisme lui-même laissa bien des traces dans la foi des Israélites, après l'adoption des institutions mosaïques. On s'explique donc les points de contact existant entre les notions religieuses tirées du Rig-Vêda et l'ancienne théologie biblique. Vraisemblablement issus d'une souche primordiale, les Aryas d'un côté, les Sémites de l'autre, sont les représentants les plus élevés de l'humanité primitive. La différence de leur génie, de leur langue et de leur patrie explique le contraste que nous offrent leur conceptions religieuses respectives. Ce travail mettra en relief de nombreuses similitudes dans les idées et les pratiques. Il fera voir aussi en quoi elles diffé-

raient. Si l'Arya n'atteignit jamais aux hauteurs du monothéisme, si la notion de Dieu demeura pour lui attachée davantage à celle de la nature, il apporta par contre dans ses croyances un sentiment plus vif de l'union étroite de Dieu et de son œuvre, il posséda une intuition plus profonde de ce qu'il y a de mystérieux, de riche, de grand, de varié dans les phénomènes par lesquels la Divinité se manifeste; il sépara moins l'univers du divin ouvrier et se plut davantage à retrouver l'image de celui-ci dans les formes sensibles et les spectacles magnifiques dont il était entouré. Le Dieu des Hébreux est plus solitaire et plus inaccessible; ses compagnons ne sont que ses serviteurs et ses créatures; le dieu des Aryas est moins jaloux de ses révélations; il se communique par la nature même; il se transforme en une foule de divinités pour lesquelles il détache quelques-uns de ses attributs; il brille dans le soleil; il féconde dans la pluie; il obscurcit avec les ténèbres; il illumine avec l'aurore; il tonne avec la foudre; il combat avec les vents et les nuages. Jéhova siége plus haut dans le firmament; c'est encore un dieu du ciel plutôt que la Divinité présente partout, incompréhensible dans son essence, invisible dans sa personne, infinie dans ses attributs; mais c'est plus que la Divinité du Vêda. On dirait, en lisant les hymnes de ce recueil, que le Dieu d'Israël se dérobe là sous le vêtement des phénomènes que dans la Bible il a dépouillés et qui flottent à son gré devant lui.

A quel âge remontent ces antiques conceptions religieuses que le Vêda nous a conservées? Nous ne possédons ses hymnes que dans leur rédaction dernière,

et il nous y faut chercher l'empreinte des croyances primitives comme nous les cherchons dans l'Ancien Testament. Le Rig-Vêda ne fut ni l'œuvre d'un homme, ni celle de quelques années. La période durant laquelle ont été composés les chants qu'il renferme fut d'une longue durée. On saisit dans ce recueil, où les hymnes sont disposés sans égard à la date de leur composition, des indices nombreux de grandes différences d'époques. Des faits sont mentionnés comme actuels dans certains hymnes, et dans d'autres rappelés comme très-anciens [1]. Les invocations font souvent allusion à des événements dont furent témoins les ancêtres du poëte ou ceux de la tribu. La langue n'est pas toujours la même. Ici l'archaïsme est plus prononcé que là; les rivières qui sont nommées annoncent également des déplacements de la tribu, et ces déplacements ont été graduels. M. Vivien de Saint-Martin, auquel on doit d'excellents travaux sur la géographie des temps védiques, estime que le Rig-Vêda représente une durée de deux à quatre siècles. Le savant Colebrooke, en comparant le traité du calendrier ou *Djyotich* annexé au Rig-Vêda, à ceux qui sont joints aux autres Vêdas, arrive à faire remonter au quatorzième siècle avant Jésus-Christ la composition de ce calendrier [2]. M. Lassen a repris l'examen de cette question [3]; moins absolu que l'illustre indianiste anglais, il ne produit rien cependant qui puisse faire rejeter cette date. Sans doute il re-

1. Voy. Vivien de Saint-Martin, *l'Inde, ses origines et ses antiquités*, *Revue germanique*, t XVI (1862), p. 77.

2. *Miscellaneous Essays*, vol. I, p. 106 et suiv.

3. *Indische Alterthumskunde*, vol. I, p. 742 et suiv.

marque que l'origine chinoise, assignée par M. Biot aux Nakchatras, s'oppose à ce qu'on puisse faire remonter au delà du onzième siècle avant notre ère leur introduction dans l'Inde; mais aucun fait n'empêche, a soin d'ajouter M. Lassen, qu'on n'admette que le nom de ces astérismes ait été plus anciennement connu des Hindous. L'ère bouddhique, fixée par la grande majorité des critiques à l'an 543 avant notre ère, fournit une limite inférieure. « A l'époque où naquit Çâkyamouni, écrit M. Vivien de Saint-Martin [1], la société civile, politique et religieuse de l'Inde gangétique était au plus haut point de son développement et de sa splendeur, si même, à certains égards, il n'y avait déjà décadence. » Il est clair qu'en un tel état de choses et celui que nous montrent les hymnes, un temps considérable a dû s'écouler. « Nous en avons une autre raison, continue le même savant : Après l'établissement des Aryas dans les contrées du Gange, postérieurement aux temps védiques conséquemment, puisque, ainsi que nous l'avons vu, le Gange est encore inconnu, sauf une seule mention accidentelle, aux poëtes du Vêda, il se fonda au sein de la nouvelle nation deux grandes monarchies, siége des deux dynasties royales qui régnèrent simultanément et eurent l'une et l'autre une longue durée; or, à l'époque de Çakyamouni, ces deux dynasties collatérales n'existaient plus, et plusieurs royaumes s'étaient formés de leurs débris. » L'un des plus profonds indianistes de notre époque, M. Max Müller, confirmant en cela l'opinion du savant professeur R. Roth,

1. *Revue germanique*, l. c., p. 79.

observe que tout dans le Vêda indique une époque bien antérieure à l'épopée sanscrite appelée Mahâbhârata. Au temps où ce poëme fut composé, le culte védique avait déjà en grande parti disparu pour faire place à une théologie nouvelle, dans laquelle d'autres dieux occupaient les hauteurs du panthéon. Vichnou et Brahma avaient été substitués à Agni, à Indra, à Varouna[1]. Les lois de Manou d'une date également de beaucoup postérieure, nous reportent aussi à une tout autre société. Le Vêda représente un monde qui n'a plus rien de commun avec celui de l'époque épique. C'est ainsi qu'on n'y trouve nulle trace des castes ni de la métempsycose. On ne saurait se refuser à croire que les plus anciennes compositions littéraires de la race aryenne soient antérieures à l'Avesta et aux poésies homériques. Dans l'opinion de l'éminent indianiste, la rédaction des hymnes du Rig-Vêda doit être placée entre les années 1100 ou 1200. Mais cette date, fort incertaine d'ailleurs, peut tout au plus convenir à la réunion des hymnes védiques en une collection ou *sanhitâ*, qui n'a plus varié depuis, grâce aux soins minutieux pris pour le mettre à l'abri de toute altération[2], et les premières invocations que nous offre ce livre se perdent dans la nuit des temps.

Lorsque, dans le cours de ce travail, je rapproche-

1. *A history of ancient sanskrit literature*, 2e édit., p. 62.

2. La composition du Prâtiçâkhya, bien qu'elle soit imparfaite, nous explique comment le texte du Vêda a pu être si scrupuleusement conservé jusqu'à nos jours. Le respect n'y aurait pas suffi; mais quand on voit les labeurs dont ce texte a été l'objet jusque dans ses moindres détails de mots, d'accents et de rhythme, on comprend mieux comment la tradition est devenue inaltérable et comment l'édifice divin a

rai les chants védiques de ceux de David et des autres enfants d'Israël, il n'y aura donc pas d'anachronisme; nous serons en face de deux antiquités presque égales, comme de deux peuples inspirés par des sentiments analogues.

M. Vivien de Saint-Martin, dans son *Étude sur la géographie et les populations primitives du nord-ouest de l'Inde, d'après les hymnes védiques* [1], a déterminé, mieux qu'on ne l'avait fait avant lui, la patrie primitive des Aryas et la route qu'ils ont suivie avant de pénétrer dans l'Hindoustan. Les Aryas descendirent la longue vallée qui suit le Cophès, ou rivière de Caboul, pour aller se réunir à la droite du Sindh, pénétrèrent dans les larges plaines coupées de rivières qui forment la contrée aujourd'hui nommée le Pendjab; ils avaient émigré, à une époque antérieure, des hautes vallées de l'Iaxartes et de l'Oxus, ou du moins de la contrée comprise entre l'Imaüs et la mer Caspienne, puis se détachant de leurs frères, les Iraniens, ils avaient pénétré dans le pays des sept fleuves, le Sapta-Sindhou, d'où ils s'avancérent peu à peu au sud-est. Les Aryas formaient une population occupée de l'élève des bestiaux, semant çà et là dans le sol quelques céréales, dont la maigre récolte fouruissait, avec le lait, le beurre et la chair des troupeaux, leur alimentation. Divisés par tribus ayant chacune son chef, ils ne connaissaient pas les demeures splendides, les villes populeuses; ils ne s'élevaient que de temporaires habitations; vivant le

pu passer d'âge en âge sans subir ni changement ni mutilation. (Barthélemy Saint-Hilaire, dans le *Journal des savants*, avril 1859, p. 243.)

1. Paris, 1859, in-8°.

plus souvent à l'air libre; ils avaient dès lors sans cesse sous les yeux le spectacle du ciel. Inhabile à se garantir des influences atmosphériques, l'Arya se trouvait sous la dépendance immédiate et constante des météores; ce fut donc vers eux que se tourna d'abord son culte. Le firmament qui déroulait au-dessus de sa tête sa vaste nappe d'azur, les feux mystérieux qui en sèment le fond transparent, le soleil surtout qui éclipse par sa splendeur toutes les autres clartés célestes, lui apparaissaient comme des êtres supérieurs dont il se croyait le sujet et l'enfant. Il élevait vers eux ses bras suppliants et sa prière; il les appelait les Dêvas, c'est-à-dire les resplendissants. Ce nom, disons-le tout de suite, confirme d'une manière frappante l'origine commune des religions des peuples indo-européens. Le radical *div* (*briller*) se retrouve dans la plupart des mots qui, chez les langues de cette race, expriment l'idée de divinité. Tel est le grec Θέος, le latin *Deus*, le lithuanien *Diewas*, l'irlandais *Dia*. Parfois le mot formé de cette racine a perdu son acception générale pour ne plus s'appliquer qu'à un dieu particulier [1].

Les phénomènes lumineux, les agents qui leur don-

1. A côté de ce nom de *dêva* se rencontre un grand nombre d'expressions figurées qui appliquent au dieu les attributs de l'humanité. Ces dieux sont même désignés très-souvent par le mot qui répond étymologiquement, comme pour le sens, au grec ἀνήρ, c'est-à-dire homme, à savoir *nri*, gén. (*naras*, ἀ-νέρος). De cet emploi de *nri*, observe le savant indianiste M. Ad. Regnier, auquel j'emprunte l'observation, il est curieux de rapprocher un substantif désignant l'homme comme une portion, une moitié, quelque chose d'incomplet, comme un être qui ne répond qu'en partie à l'idée que son nom exprime : *nema*, demi. — Voy. Ad. Regnier, *Étude sur l'idiome des Védas*, part. 1, p 203.

nent naissance, le soleil, le feu, les étoiles, l'éclair, la foudre et tous les effets qui s'y rattachent, l'aurore, les nuages, la nuit, furent donc par excellence les objets de l'adoration des Aryas. Partout on retrouve dans le Rig-Véda l'amour de la lumière et l'horreur des ténèbres. Aussi M. Edgar Quinet a-t-il caractérisé d'une manière fort juste la religion védique, en l'appelant la révélation par la lumière. L'Arya suit attentivement toutes les formes, toutes les stations que prend le soleil, toutes les relations qu'il présente avec la nature. Chaque phénomène physique devient le thème d'un mythe dont le personnage principal est presque toujours le soleil ou le ciel lumineux. Ces Dêvas si nombreux, si variés ne sont, à vrai dire, que des métamorphoses d'une divinité unique dont l'astre du jour est la manifestation sensible. A travers toutes ces formes que son imagination individualise, on perce jusqu'à la cause universelle qui crée et entretient l'univers, qui plane sur la terre, mais réside dans la profondeur des cieux.

Le plus grand des dieux védiques, le dieu des dieux, comme l'appelle encore le Mahâbhârata[1], est Indra, le dieu du ciel, de l'air azuré, de la foudre, considéré tantôt comme la personnification de la voûte céleste[2],

1. Voy. Th. Pavie, *Fragments du Mahâbhârata*, p. 89, astikaparva.

2. Certains passages du Rig-Véda indiquent qu'Indra était pris comme une personnification de la voûte éthérée. Tel est, par exemple, celui-ci : « Le ciel, en effet, ne voit alors que la moitié de « ta grandeur et l'autre partie de ton corps disparaît, assise qu'elle « est sur la terre. » (*Rig-Véda*, sect. III, lect. 2, h. 3, v. 11, trad. Langlois, t. II, p. 44. Cf., sect. IV, lect. 2, h. 2, trad. Langlois, t. II, p. 446.

tantôt comme l'être mystérieux et impénétrable qui y habite.

Les Aryas l'invoquent comme le dieu éternel, premier-né, dont la puissance est sans bornes, irrésistible, incomparable. Véritable roi du monde, il règne sur les hommes de toutes les conditions; voilà pourquoi ceux-ci lui doivent leurs prières. C'est le plus grand, le plus élevé des êtres. Plein de force et d'équité, il est l'auteur de tout ce qui existe; il domine au ciel et sur la terre, sur les ondes et sur les montagnes célestes. Il est, comme dit Renou, l'un des chantres védiques, *au-dessus de tout, des jours et des nuits, de l'air et de la mer. Il s'étend plus loin que le vent, que la terre, que les fleuves, que le monde.*

Aussi le poëte sacré entonne-t-il sans cesse en son honneur l'hymne de louanges et d'actions de grâces. Le Rig-Vêda est tout rempli de cantiques qui lui sont adressés. Indra est l'expression la plus générale et la plus élevée de l'idée divine; les autres Dêvas n'en sont que des formes isolées et secondaires. On retrouve en lui le Ζεὺς πατήρ des Grecs, autrement dit le Jupiter homérique, comme le Jupiter latin. Ce Ζεύς lui-même, son nom dérivé du *dyaus* sanscrit, indique une ancienne personnification du ciel[1], c'est-à-dire un dieu issu d'Indra. Comme lui, il est le dieu très-noble et très-grand, κύδιστε, μέγιστε[2], il est le père des hommes et des dieux, πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε[3]; il lance la foudre,

1. Voy. Max Müller, *Essai de mythologie comparée*, trad. franç., p. 55.
2. *Iliade*, III, v. 277.
3. *Ibid.*, VIII, v. 48.

répand la pluie[1], chasse les nuages et fait briller le soleil dans le ciel éclairci[2]; il domine les mondes, et de son vaste regard embrasse tout l'univers[3].

Toutefois le *Zeus* homérique est un être beaucoup plus humain que l'Indra védique; il dénote une conception plus étroite et plus enfantine. L'Arya donne bien un char et des coursiers d'azur à son dieu; il le compare à un guerrier, à un héros, mais en parlant ainsi, il laisse percer l'allégorie. Le dieu grec, au contraire, est vraiment un homme assis sur les nuages, traîné dans un char réel. L'anthropomorphisme qui s'attache à la conception de l'Indra n'est que celui qu'on retrouve dans celle de Jéhovah. Le Dieu d'Israël offre en effet une foule de traits de ressemblance avec celui des Aryas. En lisant certains passages du Vêda relatifs à Indra, on croit entendre la voix du prophète hébreu, celle du Psalmiste. Mais empreint davantage du sentiment moral qui place si haut la religion hébraïque, le cantique d'Israël respire un sentiment de contrition du péché, une douleur d'avoir offensé le Tout-Puissant, absents dans le Rig-Vêda, qui, par contre, fournit de l'Être suprême des images plus poétiques et plus hardies.

Sans doute, comme je l'observais en commençant, il existe entre Jéhovah et Indra cette différence que le premier est un dieu unique, tandis que le second n'est que le roi des dieux. Mais, ainsi que le remarque un savant indianiste[4], les Dêvas étaient, dans le principe,

1. *Iliade*, XVII, v. 649.
2. *Ibid.*, XI, v. 493.
3. Εὐρύοψ. *Iliade*, passim.
4. Voy. la remarquable préface que M. Th. Pavie a placée en tête

plutôt des auxiliaires de la divinité que des dieux égaux à Indra. La divinité védique est donc plus que le *primus inter pares*, et les Dêvas, qui lui sont subordonnés, rappellent beaucoup les anges des Hébreux.

Mettons ici en évidence par divers rapprochements ces analogies. Voici Moïse qui chante la victoire des Israélites sur Pharaon[1] : « Le Seigneur est ma force « et le sujet de mes louanges, parce qu'il est devenu « mon sauveur ; c'est lui qui est mon Dieu, et je pu- « blierai sa gloire ; il est le Dieu de mon père, et je « relèverai sa grandeur.

« Le Seigneur a paru comme un guerrier ; son cœur « est le Tout-Puissant.

« Votre droite, Seigneur, s'est signalée et a fait « éclater sa force ; votre droite, Seigneur, a frappé « l'ennemi de votre peuple.

« Et vous avez renversé vos adversaires par la gran- « deur de votre puissance et de votre gloire ; vous « avez envoyé le feu de votre colère, qui les a dévorés « comme une paille.

« Qui d'entre les forts est semblable à vous, Sei- « gneur? Qui vous est semblable, à vous qui êtes tout « éclatant de sainteté, terrible et digne de louange, et « qui faites des prodiges? »

Écoutons maintenant Renou, fils de Viçvâmitra :

« Chante Indra, ce grand héros qui s'étend dans les « mondes lumineux et au delà des confins de la terre ; « qui soutient les hommes et remplit tout ; qui s'élèv

de sa traduction de *Bhagavat Dasam Askand*, x[e] livre du *Bhâgavata-Pourana*, traduit sur le manuscrit hindoui (Paris, 1852), p. xiv.

1. *Exod.*, xv, 2, 3, 6, 7, 11.

« majestueusement au-dessus de la noire enveloppe « des ondes.

« Célèbre Indra par des louanges nouvelles qui « soient aussi nobles que lui, et dont la grandeur tou- « jours croissante égale celle de la terre et du ciel.

« O Indra, que ton arme, ennemie du pécheur, « éclate contre le Rakchasa! Que nos cruels adver- « saires, comme des bœufs immolés, soient étendus « sur la terre.

« O Indra! les ennemis qui nous attaquent sont « nombreux et remplis d'animosité. Qu'ils s'assem- « blent au sein des ténèbres. Que le matin, avec le « secours de la lumière, devienne leur tombeau.

« Appelons à notre secours, au sein de ce sacrifice, « le grand et magnifique Indra, le plus noble des hé- « ros au milieu du combat, aussi clément que terrible, « vainqueur de ses ennemis sur le champ de bataille et « couvert de leurs dépouilles[1]. »

Complétons cet hymne par celui de Pragâtha[2] :

« O Indra! quel mortel ose attaquer celui que tu « protéges! Les biens d'ici-bas sont à toi. Tu es l'or- « nement de la (région) intermédiaire; tu es le roi de « tout ce qui est en haut. Personne ne peut te dispu- « ter les vaches (célestes).

1. *Rig-Véda*, sect. VIII, lect. 4, h. 4, v. 1, 3, 14, 15, 18, trad. Langlois, t. IV, p. 337 et suiv.

2. Pragâtha est regardé comme l'auteur des hymnes du huitième *mandala*. Les mandalas forment la division originelle du *Rig-Véda*; elles se subdivisent en *anouvâkas* et par *soûktas*. Il existe une division plus moderne et plus utile du même livre en *achtakas*, *adhyâyas* et *vargas*. (Voy. Max Müller, *A History of ancient sanskrit literature*, 2e édit., p. 42 et 229.)

« On te célèbre comme le plus bienfaisant, mais « aussi comme le plus vaillant dans le combat. O « (Dieu) si souvent invoqué, tout ce qui est sur la « terre a besoin de tes secours et invoque ton nom.

« Héroïque Indra, nous te louons, toi maître céleste « du monde animé et inanimé.

« Dans le ciel et sur la terre, il n'est point né, il ne « naîtra point un autre être qui te ressemble.

« O Indra! par tous invoqué, apporte-nous tes « dons, comme un père à ses enfants.

« Fais que nous ne soyons pas exposés aux mauvais « desseins d'un ennemi inconnu. Mets-nous à l'abri du « malheur. Héros, puissions-nous avec toi traverser ces « ondes débordées qui menacent de nous entraîner dans « le courant[1]. »

Comme le psalmiste hébreu, le chantre védique aime à célébrer la gloire de son Dieu et à implorer le secours de son bras contre ses ennemis.

On peut rapprocher, par exemple, le cantique d'Anne[2], de plusieurs passages du Rig-Vêda.

« Nul n'est saint comme le Seigneur; car il n'y en a « point, Seigneur, d'autre que vous, et nul n'est fort « comme notre Dieu, » dit l'épouse d'Elcana.

« Dans tous les sacrifices, c'est toi seul qu'invoquent « également les hommes divisés pour les biens qu'ils « demandent; oui, divisés pour la félicité qu'ils veu- « lent obtenir. Tu es pour nous comme le vaisseau que « nous chargeons de notre bonheur. Tu es notre maître,

1. *Rig-Vêda*, sect. v, lect. 3, h. 13, v. 14, 16, 22, 23, 26, 27, trad. Langlois, t. III, p. 77, 78.

2. *Rois*, II, 1 et sq.

« dit Pâroutchhépa [1]. Indra est le roi qu'invoquent « toutes les nations; seul, il peut tout ébranler [2].

« L'arc des forts a été brisé, et les faibles ont été « remplis de force, » s'écrie la mère de Samuel.

« Indra, toi qui es notre appui, sois à nous comme « nous sommes à toi, dit Viçvâmitra [3]. » Voici ce que dit Vâmadéva [4] dans sa prière : « Indra est invoqué par « les grands, les petits, les hommes d'une classe inter- « médiaire, par celui qui marche et celui qui se repose, « par celui qui garde sa maison et celui qui combat [5]. »

« C'est le Seigneur, dit encore Anne, qui ôte et qui « donne la vie, qui conduit au tombeau et qui en re- « tire. »

« O Maghavan! tu es juste et invincible! — O Dieu « sage, qui donnes la vie, » dit l'hymne védique [6]. Et ailleurs : « O Indra! protége les hommes; (Dieu) qui

1. *Rig-Véda*, sect. II, lect. 1, h. 10, v. 2, trad. Langlois, t. I, p. 324.

2. *Ibid.*, sect. III, lect. 5, h. 13, v. 53, trad. Langlois, t. III, p. 236.

3. Viçvâmitra, auquel on attribue les hymnes du troisième *mandala*, est un des richis ou patriarches de la tradition hindoue. Il était de race royale et appartenait à la caste des kchatriyas. Il s'opposa, dit-on, à la domination exclusive des prêtres. On rapporte qu'il eut cent fils, dont l'un d'eux, Renou, est aussi un des chantres védiques. Les cinquante plus jeunes, haïs par leurs aînés, furent l'objet des malédictions de leur père, et devinrent la souche des tribus *Dasyous* ou hors-caste. (Voy. Max Müller, *A History of ancient sanskrit literature*, p. 80 et 418.)

4. Vâmadéva passe pour l'auteur des hymnes du quatrième *mandala*.

5. *Rig-Véda*, sect. III, lect. 6, h. 7, v. 8, trad. Langlois, t. II, p. 157.

6. *Ibid.*, sect. VI, lect. 6, h. 5, v. 4, 6, trad. Langlois, t. III, p. 398.

« donnes la vie, conserve-nous. Maître des hommes « pieux et magnifique en présents, tu nous sauves. Tu « es juste, puissant et protecteur[1].

« C'est le Seigneur qui fait le pauvre et qui fait le « riche, c'est lui qui abaisse et qui relève. » lit-on dans le cantique hébreu[2].

« Héros, dit Gotama s'adressant à Indra, tu vaux à « toi seul une armée; tu triomphes de la force et du « nombre de tes ennemis; tu donnes de l'accroissement « aux faibles, et fais part de tes biens immenses à celui « qui t'honore par ses sacrifices et ses libations[3].

« C'est au Seigneur qu'appartiennent les fondements « de la terre; et il a posé le monde sur eux, » reprend la mère de Samuel. « Seul tu ébranles ce qui est iné- « branlable, s'écrie Viçvâmitra[4]. Seul par la force de « ton bras, tu donnes la sécurité et la confiance. O ma- « gnifique Indra! l'immensité du ciel et de la terre dans « ta main, ce n'est jamais qu'une simple poignée... O « Indra! la terre était une masse confuse et mobile; c'est « toi qui as étendu son immensité et qui l'as fixée sur « sa base... Tu as consolidé le ciel et la terre. »

« Il gardera les pieds de ses saints, s'écrie avec con- « fiance l'épouse d'Elcana, et les impies seront réduits « au silence dans leurs ténèbres, parce que l'homme ne « sera point affermi par sa propre force.

1. *Rig-Véda*, sect. II, lect. 4, h. 6, v. 1, trad. Langlois, t. III, p. 409.

2. Cf. *Ps.* IX, 19; LXVIII, 22.

3. *Rig-Véda*, sect. I, lect. 6, h. 1, v. 2, trad. Langlois, t. I, p. 153.

4. *Ibid.*, sect. III, lect. 2, h. 1, v. 4, 5, 9, trad. Langlois, t. II, p. 34, 35.

« Tu es formidable, et la grandeur t'environne pour « notre salut; ô Indra! sauveur puissant, immortel pro- « tecteur, attaque tout autre char que le nôtre. Tu peux « arrêter nos ennemis. Frappe le criminel Rakchasa et « conserve le sage qui me ressemble. » Ainsi parle Pâroutchhépa[1].

« Les ennemis du Seigneur trembleront devant lui; « il tonnera sur eux du haut des cieux, » dit Anne en finissant.

« Indra, sois fort, reprend Viçvâmitra; des ennemis « ont voulu entraver ta marche. Sois bon pour celui qui « te sacrifie, pour celui qui te chante et pour tes amis. « Extermine ces mortels atrabilaires, envieux, haineux, « qui contre nous s'arment de la flèche. De vils enne- « mis font entendre leurs cris: frappe-les de ta foudre « brûlante. Que surpris et stupéfait, cet impie périsse « sous le coup de ton arme rapide[2]. »

En parcourant les Psaumes, on y trouve une foule de passages qui ont, avec certains versets du Rig-Vêda, une ressemblance frappante d'idées, et qui n'en diffèrent réellement que par ce qui sépare le génie de la langue hébraïque de celui de la langue sanscrite. On s'en convaincra par les citations qui vont suivre.

Voici d'abord le langage du Psalmiste :

« Je me réjouirai en vous, et je ferai paraître ma joie « au dehors; je chanterai à la gloire de votre nom, ô « vous qui êtes le Très-Haut, parce que vous avez ren-

1. *Rig-Véda*, sect. II, lect. 1, h. 8, v. 9, 10, trad. Langlois, t. I, p. 320.

2. *Ibid.*, sect. III, lect. 1, h. 1, v. 15, 16, 17, trad. Langlois, t. II, p. 36, 37.

« versé et fait tourner en arrière mon ennemi; ceux « qui me haïssent tomberont dans la dernière faiblesse « et périront devant ma force.

« Vous avez repris et traité avec rigueur les nations, « et l'impie a péri; vous avez effacé leur nom pour tous « les siècles et pour toute l'éternité.

« Le Seigneur est devenu le refuge du pauvre; il « vient à son secours, lorsqu'il en a besoin et qu'il est « dans l'affliction [1]. »

« O Indra, dit le Rig, tu as précipité les Dasyous « qui, en serpentant, escaladaient le ciel, sous leur « apparence magique. Tu as donné la mort à cette « troupe impie et audacieuse [2]. »

« Indra! s'écrie Gritsamada, tes secours protégent « ceux qui, comme nous te sont dévoués. Tu es le maître « et le défenseur de tes serviteurs. Ton cœur est avec « celui qui t'honore [3]. »

« Prompt à donner, généreux, dit encore le chantre « arya, Indra est le fléau de son ennemi. Grand et pro- « fond en ses desseins, il possède une sagesse immense. « Il peut envoyer le bonheur ou la mort [4]. »

« O Indra! dit l'enfant de Canva, ta puissance éclate, « et alors tu domines sur les nations, grand, fort, in- « fini [5]. »

« Ennemi des impies, ajoute Garga, roi du ciel et

1. *Ps.* IX, 3, 4, 6, 10.

2. *Rig-Véda*, sect. VI, lect. 1, h. 3, v. 14, 15, trad. Langlois, t. III, p. 257.

3. *Ibid.*, sect. II, lect. 6, h. 12, v. 2, trad. Langlois, t. I. p. 479.

4. *Ibid.*, sect. II, lect. 6, h. 13, v. 4, trad. Langlois, t. I, p. 481.

5. *Ibid.*, sect. V, lect. 8, h. 2, v. 26, trad. Langlois, t. III, p. 209.

« de la terre, Indra, protége les mortels enfants de « Manou[1]. »

Écoutons de nouveau le poëte d'Israël :

« Nations, frappez des mains toutes ensemble; célé-« brez la gloire de Dieu par les cris d'une sainte allé-« gresse. Car le Seigneur est très-élevé et très-redou-« table; il est le roi suprême qui a l'empire sur toute « la terre!

« Dieu est monté au milieu des cris de joie, et le « Seigneur au bruit de la trompette!

« Chantez avec sagesse, parce que Dieu est le roi de « toute la terre. Dieu régnera sur les nations, Dieu est « assis sur son saint trône[2]. — Louez le Seigneur, vous « qui êtes ses serviteurs; louez le nom du Seigneur. Que « le nom du Seigneur soit béni dès maintenant et dans « tous les siècles. Le nom du Seigneur doit être loué « depuis le lever du soleil jusqu'au couchant. Le Sei-« gneur est élevé au-dessus de toutes les nations, et sa « gloire au-dessus des cieux. Qui est semblable au Sei-« gneur notre Dieu, qui habite les lieux les plus élevés « et qui regarde ce qu'il y a de plus abaissé dans le ciel « et sur la terre? Qui tire de la poussière celui qui est « dans l'indigence et qui élève le pauvre de dessus le « fumier[3]? »

Laissons parler maintenant Gotama : « O Indra, dit-« il[4], personne ne fut, personne ne sera pareil à toi.

1. *Rig-Véda*, sect. IV, lect. 7, h. 19, v. 16, tr. Lang., t. II, p. 474.
2. *Ps*. XLVI, 2, 3, 6, 8, 9.
3. *Ps*. CXII, 1, 19. — Cf. *Ps*. XXII, 1; XXIV, 14; VIII, 2.
4. *Rig-Véda*, sect. I, lect. 6, h. 1, v. 5, trad. Langlois, t. I, p. 154. Cf. *Isaïe*, XL, 12 et 18.

« C'est toi qui soutiens l'univers. Indra est grand ; nous « exaltons sa grandeur. Indra écoute nos invocations, « nous lui adressons nos hymnes et nos prières pour « augmenter sa force. Ni le ciel, ni la terre, ni les airs « ne sauraient abattre ce Dieu armé de la foudre. Le « (monde) ne doit son éclat qu'à sa force. » Ainsi s'exprime Panvataratha[1].

« Vous avez visité la terre, et vous l'avez comme « enivrée de vos pluies ; vous l'avez comblée de toutes « sortes de richesses. Le fleuve de Dieu a été rempli « d'eaux, et vous avez par là préparé de quoi nourrir « les habitants de la terre. Enivrez d'eau ses sillons, « et elle semblera se réjouir de l'abondance de ses ro- « sées par les fruits qu'elle produira[2]. — Le Seigneur « a fait venir les nuées de l'extrémité de la terre ; il « change les éclairs en pluie et il fait sortir les vents « de ses trésors[3]. — Les eaux vous ont vu, ô mon « Dieu ; les eaux vous ont vu et ont eu peur, et les « abîmes ont été troublés. Les eaux sont tombées avec « abondance et avec grand bruit ; les nuées ont fait « retentir leurs voix ; vos flèches ont été aussi lan- « cées[4]. »

« Indra, dit Pâroutchhépa, c'est toi qui donnes l'es-

1. *Rig-Véda*, secl. VI, lecl. 1, h. 1, v. 23, 24, trad. Langlois, t. III, p. 250.

2. *Ps.* LXIV, 10, 11.

3. *Ps.* CXXIV, 7.

4. *Ps.* LXXVI, 17, 18. — C'est le dieu du ciel *Jéhovah* ou *Indra*, qui donne naissance ainsi aux pluies d'où se forment les fleuves. La même idée chez les Grecs fait représenter certains fleuves comme fils de Jupiter :

Ξάνθου δινήεντος ὃν ἀθάνατος τέκετο Ζεύς. (*Iliade*, XXI, 2.)

« sor à ces rivières qui courent vers la mer, comme « des chars, oui comme des chars de combat[1]. — Indra « a fait déborder le lit de cette rivière céleste dont les « ondes jeunes et pieuses doivent tomber. Il a satisfait « la soif de la terre altérée. » Ainsi parle Vàmadéva[2].

Voici ce que dit Savya en s'adressant à Indra : « Dieu, armé de la foudre, déchire avec ton arme les « flancs de cette large montagne qui remplit les airs, « et les ondes qu'elles tenaient, par toi ont trouvé « leur cours[3]. »

Mettons tous ces passages en regard des paroles du Psalmiste célébrant le Très-Haut :

« Le Seigneur s'est revêtu de force et s'est armé de « son pouvoir. Car il a affermi le vaste corps de la « terre, en sorte qu'il ne sera point ébranlé[4]. — Vous « qui êtes le Très-Puissant, ceignez votre épée sur « votre cuisse. Vos flèches sont très-aiguës ; les peu- « ples tomberont sous vous et elles pénétreront jus- « qu'au cœur des ennemis du roi[5]. — Prenez vos « armes et votre bouclier, et levez-vous pour venir à « mon secours. Tirez votre épée et fermez tout passage « à ceux qui me persécutent. Dites à mon âme : Je suis « ton salut[6]. — Dieu est un juge également juste, fort « et patient ; se met-il en colère tous les jours ? Si vous « ne vous convertissez, il fera briller son épée ; il a

1. *Rig-Véda*, sect. II, lect. 1, h. 9, v. 5, trad. Langlois, t. I, p. 322.
2. *Ibid.*, sect. III, lect. 6, h. 1, v. 7, trad. Langlois, t. II, p. 143.
3. *Ibid.*, sect. I, lect. 4, h. 11, v. 6, t. I, p. 111.
4. *Ps.* XCII, 2, 3.
5. *Ps.* XLIV, 4, 6.
6. *Ps.* XXXIV, 2, 3.

« déjà tendu son arc et se tient tout prêt. Il a préparé « pour son arc des instruments de mort; il a préparé « ses flèches contre ceux qui me poursuivent avec « ardeur [1]. »

« Entouré de son armée, Indra, dit Hiranyastoûpa, « a pris son carquois et ses flèches. Les impies qui « osaient lutter contre les amis du sacrifice tournèrent « honteusement la tête, ô Indra ! quand du haut des « airs, à la face du ciel et de la terre, monté sur ton « char, ferme, terrible, tu soufflas sur ces misé- « rables [2]. »

« Indra brise les villes de ses ennemis, s'écrie Viç- « vamitra, et abat leur audace... Excité par la prière, « il grandit, il répand ses nombreux bienfaits et rem- « plit le ciel et la terre [3]. » — « O Dieu, qui te balances « (dans les airs), dit Bharadvâdja, tu es triomphant « avec ta foudre, tu es libéral à cause de ta puissance. « Tu revêts ta brillante cuirasse, et tu vas éblouissant « les yeux comme le soleil [4]. »

« Indra est plus étendu que le ciel, plus grand que « la terre. Terrible et fort en faveur des hommes, il « s'enflamme, et, tel que le taureau qui aiguise ses « cornes, il affile son trait foudroyant. » Ainsi parle Savya [5].

« Les colonnes du ciel frémissent devant le Sei-

1. *Ps.* VII, 12, 13, 14.
2. *Rig-Véda*, sect. I, lect. 3, h. 1, v. 3, 5, trad. Langlois, t. I, p. 60, 61.
3. *Ibid.*, sect. III, lect. 1, h. 5, v. 1, trad. Langlois, t. II, p. 48.
4. *Ibid.*, sect. IV, lect. 7, h. 1, v. 3, trad. Langlois, t. II, p. 445.
5. *Ibid.*, sect. I, lect. 4, h. 9, v. 1, trad. Langlois, t. I. p. 107.

« gneur, lit-on au livre de Job[1], et il les fait trembler « au moindre clin d'œil. Sa puissance a rassemblé les « mers en un instant, et sa sagesse a dompté l'orgueil « de cet élément. » — « Le Seigneur, s'écrie le pro- « phète Nahum[2], ébranle les montagnes, il désole les « collines; la terre, le monde et tous ceux qui l'habi- « tent tremblent devant lui. »

« Indra paraît, s'écrie Nodhas[3], et, de crainte, les « montagnes les plus solides et le ciel et la terre ont « tremblé. »

« O Indra! tu es grand, toi qui, te montrant au jour « du malheur, soutiens le ciel et la terre par tes puis- « santes vertus, lorsque tout dans la nature, et les plus « fermes montagnes elles-mêmes ,tremblent de terreur « devant toi et vacillent comme de frêles rayons[4]. »

« Bénissez le Seigneur, ô mon âme. Seigneur mon « Dieu, vous avez fait paraître votre grandeur d'une « manière éclatante; vous êtes tout environné de ma- « jesté et de gloire. Vous qui êtes revêtu de lumière « comme d'un vêtement, et qui étendez le ciel comme « une tente. Vous qui couvrez d'eaux sa partie la plus « élevée, qui montez sur les nuées et qui marchez sur « les ailes des vents. Vous qui rendez vos anges aussi « prompts que les vents et vos ministres aussi ardents « que les flammes. Vous qui avez fondé la terre sur sa « propre fermeté, sans qu'elle puisse jamais être ren-

1. *Job*, XXVI, 11.
2. *Petits Prophètes*, I, 5.
3. *Rig-Véda*, sect. 1, lect. 4, h. 15, v. 14, trad. Langlois, t. I, p. 119. Cf. *Ps.* VIII, 2; CXLVI, 5.
4. *Ibid.*, sect. 1, lect. 5, h. 2, v. 1, trad. Langlois, t. I, p. 123.

« versée. L'abime l'environne comme un vêtement, et « les eaux s'élèvent comme des montagnes; mais vos « menaces les font fuir, et la voix de votre tonnerre les « remplit de crainte[1]. »

Écoutons maintenant le chantre du Rig :

« O Indra! s'écrie Souhotra[2], la crainte que tu ins-« pires fait trembler la terre et les monts les plus so-« lides. Le ciel et la terre, les montagnes, les forêts, « tout ce qu'il y a de fort frémit sur ton passage. »

Voici la prière de Vâmadéva :

« Qu'Indra vienne à notre secours... Qu'il brille « comme le soleil, dans toute la plénitude de sa force, « dans tout l'éclat de sa puissance invincible... Sa « force puissante, secourable, victorieuse, règne sur « les hommes qui l'honorent de leur culte. Qu'Indra, « accompagné des Marouts (les vents), vienne à notre « secours du ciel ou de la terre, de l'air ou de l'onde; « qu'il vienne promptement, soit du séjour où brille le « père de la lumière, soit des extrémités de l'horizon, « soit du lieu où siége Rita[3]. »

« O Dieu! qui sera semblable à vous? dit Asaph. « Ne vous taisez pas, ô Dieu! et n'arrêtez pas plus « longtemps les effets de votre puissance. Car vous « voyez que vos ennemis ont excité un grand bruit, et « que ceux qui vous haïssent ont élevé orgueilleuse-« ment leur tête. Ils ont formé un dessein plein de « malice contre votre peuple, et ils ont conspiré contre « vos saints.

1. *Ps.* CIII, 1 sq.
2. *Rig-Véda*, sect. IV, lect. 7, h. 4, v. 2, trad. Langlois, t. II, p. 448.
3. *Ibid.*, sect. III, lect. 6, h. 3, v. 1, trad. Langlois, t. II, p. 147.

« De même qu'un feu qui brûle une forêt et qu'une « flamme consume les montagnes, vous les poursuivez « par le souffle impétueux de votre tempête, et vous « les troublez entièrement dans votre colère. Couvrez « leur visage de confusion, et ils chercheront votre « nom, Seigneur[1]. »

Voici maintenant ce que le Rig-Vêda dit d'Indra : « Sa vigueur a détruit celle (de ses ennemis) ; sa puis- « sance a brisé l'effort de leur colère. O grand Indra ! « les armées avides de combattre sont comme des ar- « bres renversés par toi. » Ainsi parle Dévatatithi[2].

« Indra est invincible, et déjoue les projets des mor- « tels, dit Courousouti ; il prévient jusqu'à leurs mau- « vaises pensées[3]. »

« Tu combats, sûr de triompher par ta vigueur et ta « puissance. Tous les êtres se soumettent à ta force, » dit ailleurs Nodhas, fils de Gotama[4].

Le Psalmiste et le prêtre arya invoquent l'un et l'autre la miséricorde divine, et font appel à sa pitié :

« O Indra ! dit le fils de Caçyapa, ne nous aban- « donne pas. Tu es notre sauveur, tu es notre parent[5]. »

« Oh ! accours, Maghavan ; le bonheur ne vient que « de toi, dit Gotama ; Indra, je t'adresse ma prière[6].

1. *Ps.* LXXXII, 1-5, 14-17.

2. *Rig-Véda*, sect. V, lect. 7, h. 8, v. 5, trad. Langlois, t. III, p. 198.

3. *Ibid.*, sect. VI, lect. 5, h. 11, v. 6, trad. Langlois, t. III, p. 383.

4. *Ibid.*, sect. VI, lect. 6, h. 7, v. 4, trad. Langlois, t. III, p. 395.

5. *Ibid.*, sect. VI, lect. 6, h. 16, v. 7, trad. Langlois, t. III, p. 414. « Tu es notre ami, notre père, le plus grand des pères, » dit Vamâdeva. *Ibid.*, sect. III, lect. 5, h. 14, v. 17, trad. Langlois, t. II, p. 138.

6. *Ibid.*, sect. I, lect. 6, h. 4, v. 19, trad. Langlois, t. I, p. 160.

« O généreux Indra! ne nous livre pas à notre en-« nemi, dit Samyou; tu es depuis longtemps le patron « de l'homme pieux, ne souffre pas que je sois la vic-« time des riches impies[1].

« Le Seigneur est miséricordieux et juste, dit le Psal-« miste[2], et notre Dieu est plein d'une tendre compas-« sion. Pourquoi, Seigneur, vous êtes-vous retiré loin « de moi, et dédaignez-vous de me regarder dans le temps « de mon besoin et de mon affliction? Tandis que l'im-« pie s'enfle d'orgueil, le pauvre est brûlé[3]. »

Le chantre d'Israël et celui du Véda célèbrent aussi la création due à l'Éternel, presque dans les mêmes termes.

« C'est vous, dit le premier, qui avez affermi la mer « par votre puissance, et brisé la tête des dragons « dans le fond des eaux. C'est vous qui avez écrasé la « tête du grand dragon; vous l'avez donnée en nourri-« ture aux peuples d'Éthiopie. Vous avez fait sortir « des fontaines et des torrents du sein de la pierre; « vous avez séché les fleuves pleins de force. Le jour « vous appartient et la nuit est aussi à vous; c'est vons « qui êtes le créateur de l'aurore et du soleil; vous « avez formé toute l'étendue de la terre; vous avez « créé l'été comme le printemps[4]. »

Citons à côté de ce passage celui du psaume LXXXVIII :

« Car qui dans les cieux sera égal au Seigneur, et

1. *Rig-Véda*, sect. IV, lect. 7, h. 16, v. 11, 12, trad. Langlois, t. II, p. 462.
2. *Ps.* CXIV, 5.
3. *Ibid.*, X, 1, 2.
4. *Ibid.*, LXXIII, 12-17.

« qui parmi les enfants de Dieu sera semblable à Dieu? « Dieu, qui est rempli de gloire au milieu des saints, « est plus grand et plus redoutable que tous ceux qui « l'environnent, Seigneur, Dieu des armées, qui est sem-« blable à vous? Vous êtes, Seigneur, très-puissant, « et votre vérité est sans cesse autour de vous. Vous « dominez sur la puissance de la mer, et vous apaisez « le mouvement de ses flots. Vous avez humilié l'or-« gueilleux, comme celui qui, étant blessé, n'a aucune « force; vous avez dispersé vos ennemis par la force de « votre bras. Les cieux sont à vous et la terre vous ap-« partient; vous avez fondé l'univers avec tout ce qu'il « contient; vous avez créé l'aquilon et la mer. Thabor « et Hermon feront retentir leur joie par les louanges « de votre nom[1]. »

On pourrait encore rapprocher de ces deux psaumes le psaume CXLVIII, où le chantre ordonne à la création de louer le Seigneur, et où il énumère les ouvrages que celui-ci a établis éternellement pour sa gloire[2].

Laissons maintenant parler l'hymne arya :

« O Indra, tu es puissant! Tu as fait briller le so-« leil, tu as tout créé, tu es le Dieu universel; tu es grand, « dit Nrimédha[3]. » — Ta grande œuvre, re-« prend Bharadvâdja, c'est d'avoir étendu la terre, d'a-« voir par ta force consolidé l'immensité du ciel[4].

« Le grand Indra, chante Achtâdanchtra, fils de Vi-

1. *Ps.* LXXXVIII, 6-13.
2. *Ibid.*, CXLVIII, 5, 6.
3. *Rig-Véda*, sect. VI, lect. 7, h. 1, v. 2, trad. Langlois, t. III, p. 416.
4. *Ibid.*, sect. IV, lect. VI, 5. 1, v. 7, trad. Langlois, t. II, p. 420.

« roupâ, a étendu les nuages, et, pour leur permettre de « se développer, il a brisé leur prison. — Indra a formé « le ciel et la terre; il a créé tous les sacrifices. — Avec « le soleil il a déployé l'immensité du ciel, qu'il a con- « solidé d'une manière merveilleuse [1].

« Maître du ciel et de l'air, écoute notre voix, dit « Viçvâmitra [2]; tu couvres les nuits d'un voile; tu es « le père du soleil; tu donnes aux mortels la portion « qui leur revient.

« Le grand Indra, vainqueur et conquérant, impé- « tueux et magnifique, ne reconnaît point de bornes... « Il s'appelle Maghavan, nous distribuant et la fortune « et l'abondance. Maghavan, seul contre les ennemis « qui l'entourent dans le combat, sait toujours obtenir « la victoire; Maghavan donne la richesse aux pauvres; « il réduit en poussière le (pécheur) insensé. Armé de « la foudre, il brise, il détruit; mais aussi il établit so- « lidement la fortune de son serviteur. » Ainsi s'ex- prime Vamâdeva [3].

« Quand ta grandeur est parfaite, le ciel et la terre, « seraient-ils au nombre de cent, seraient-ils même « accompagnés de mille soleils ô (Dieu) armé de la « foudre, ne sauraient jamais t'égaler, » dit encore Pourouhanman [4].

« Indra, s'écrie Bharadvâdja, est plus grand que le « ciel, plus grand que la terre. — J'adore sa puissance

1. *Rig-Véda*, sect. VIII, lect. 6. h. 6, v. 2, 5, 6, trad. Langlois, t. IV, p. 390.
2. *Ibid.*, sect. III, lect. 4, h. 10, v. 4, t. II, p. 71.
3. *Ibid.*, sect. III, lect. 5, h. 13, v. 8-13, t. II, p. 136, 137.
4. *Ibid.*, sect. VI, lect. 5, h. 3, v. 5, t. III, p. 367.

« vitale qui s'étend partout. Ce qu'il fait, personne ne « peut le détruire[1]. »

On a vu, par plusieurs des passages cités ci-dessus, que la foudre était l'attribut principal du Dieu suprême. C'est elle qu'il fait jaillir au milieu de la nuit, quand il veut manifester sa puissance. « O Indra! s'écrie un des chantres du Rig[2], ils ont en toi une « confiance sans réserve; oui, une confiance sans ré- « serve. Quand tu veux exaucer les vœux d'un père ou « d'une mère de famille dont le désir est d'avoir des « troupeaux et de la richesse, alors tu fais briller ta « foudre qui répand l'abondance. »

Indra est non-seulement la divinité suprême des Aryas, c'est encore celle qui reçoit, depuis les temps les plus reculés, ses hommages. Chaque tribu l'honorait comme son protecteur et son maître, et depuis bien des siècles déjà quand les hymnes du Véda furent recueillies, chaque père de famille transmettait à ses enfants, comme un pieux héritage, les rites par lesquels on pensait l'honorer de la manière qui lui était le plus agréable, les chants destinés à perpétuer sa gloire.

« Nos pères, les anciens Navagvas[3], les sept sages ont jadis honoré par l'offrande et la prière ce (dieu) qui, clément et fort, siége sur la montagne (céleste), sauve (ses amis) et détruit ses ennemis[4]. Comme faisaient nos

1. *Rig-Véda*, sect. IV, lect. 7, h. 2, v. 1, 2, trad. Langlois, t. II, p. 446, 447.
2. *Ibid.*, sect. II, lect. 1, h 10, v. 3, trad. Langlois, t. I, p. 325.
3. Sorte de prêtres. Voy. la note de M. Langlois, t. I, p. 274.
4. *Rig-Véda*, sect. IV, lect. 6, h. 6, v. 2, 3, trad. Langlois, t. II, p. 432.

pères, dit encore Bharadvâdja, je veux glorifier dans un hymne nouveau ce Dieu fort et antique. »

On lit sans cesse cette exclamation à la fin des hymnes du Rig-Vêda : *O Indra ! que nos pères ont chanté*[1]. La transmission traditionnelle et si antique du culte du Dieu se laisse encore mieux saisir dans ces paroles du même poëte cité à l'instant :

« Les anciens qui nous ont précédés, (ô Dieu) connu « par tes exploits et invoqué par tous, ont agi comme « aujourd'hui, et sont devenus tes amis. Ainsi ont fait « ceux du moyen âge, ainsi font les nouveaux. Je viens « après eux, daigne penser à moi [2]. »

Ce qui vient d'être exposé nous fait reconnaître dans Indra la personnification de la force, de la puissance, qui entretient, anime la nature, qui gouverne le monde, ainsi que le dit expressément en plusieurs endroits l'hymne védique. De là le nom de *Çakra*, c'est-à-dire de *Puissant*, qui lui est donné[3].

Agni occupe dans le panthéon védique le premier rang après Indra ; c'est le feu (*ignis*), autrement dit le *remuant*[4]. L'histoire du mythe de cette divinité est celle du culte même des Aryas. Le pâtre de la Bactriane et de

1. Cf. ces paroles du psaume XXI, 5 : « Nos pères ont espéré en « vous ; ils ont espéré, et vous les avez délivrés. »

2. *Rig-Véda*, sect. IV, lect. 6, h. 4, v. 5, trad. Langlois, t. II, p. 430.

3. Voy. Lassen, *Ind. Alterth.*, t. I, p. 757.

4. De *ag*, se mouvoir, agir. Comparez le latin *agere* et *ig-nis*, qui en vient avec modification de la voyelle radicale, comme dans *subigere* pour *sub agere*, etc. *Ag*, dans un sens plus circonscrit, signifie *se contourner*, *se mouvoir en ondulation* ; de là le nom du serpent (*Ag*) appliqué aussi au soleil. Voy. O. Böthlingk et Roth, *Sanskrit Worterbuch*, t. I, p. 23 et 27.

l'Inde, voyant briller au firmament les feux mystérieux du soleil et des étoiles, et les rapprochant de celui qui brûlait à son foyer, et qu'il avait obtenu par le frottement du bois, crut posséder dans sa demeure une émanation des êtres célestes, une manifestation d'Indra. Agni, la flamme du foyer, fut regardé par l'Arya comme le feu même du ciel descendu pour habiter parmi les hommes. Ce qu'était Indra dans le ciel, Agni le fut sur la terre. Cette croyance trouvait une apparente confirmation dans l'incendie que produit parfois la chute de la foudre. Alors vraiment le feu du ciel venait allumer la bienfaisante flamme du foyer.

Agni est donc dans la théologie védique la divinité venue sur la terre pour éclairer les humains et leur prodiguer ses bienfaits. C'est par excellence le protecteur de la maison, *Grihapati*, de la société, *Viçpati*. Il dissipe l'obscurité de la nuit, qui effrayait déjà l'Arya, autant qu'elle effraye encore le timide Hindou. Il réchauffe les membres engourdis; il réunit autour de lui la famille; en cuisant les aliments, il la nourrit. De là le soin extrême que met l'Arya à entretenir cette flamme domestique, qui s'élevant sans cesse vers le ciel, semblait remonter au lieu d'où elle était descendue. L'entretien du feu devint ainsi tout naturellement le fondement du culte védique. La combustion du foyer sacré s'offrit alors comme le moyen principal d'honorer les divinités célestes, de les mettre en relation avec la terre. Agni fut assimilé à un médiateur, regardé comme le ministre des vœux et des prières des fidèles [1]. En ali-

1. *Rig-Véda*, sect. I, lect. 1, h. 12, v. 1 et sv., trad. Langlois, t. I, p. 19, 20.

mentant par ses offrandes la flamme divine, le chantre arya appelait Agni son protecteur, son parent[1], son ami[2], son guide[3], son dieu tutélaire.

Peu à peu, la croyance populaire attribua à la combustion du feu divin des vertus nouvelles. On s'imagina que la flamme qui brûlait sur l'autel champêtre avait mille actions bienfaisantes. On alla même jusqu'à supposer qu'en remontant de la terre au ciel, elle déterminait l'apparition du soleil et des étoiles.

« Agni naît d'abord dans vos maisons, dit Vamâ-« deva[4], (il naît) au sein du ciel qui devient son ber-« ceau, (il naît) au centre même du nuage, n'ayant alors « ni pieds, ni tête, cachant tous ses membres, et se mê-« lant à la noire vapeur. — Agni, dit Sobhari[5], se « tient sur la terre, qui est sa mère, il se place au som-« met du ciel. »

Ces faits expliquent comment Agni devint chez les Aryas l'objet d'un culte de plus en plus fervent. C'est à lui que le pâtre, le chef de famille, le poëte sacré adressaient leur prière journalière, lui demandant de consumer de ses flammes l'ennemi et l'impie[6].

« Développe tes brillantes clartés, dit en l'invoquant « l'hymne védique, et détruis nos ennemis, les Rakcha-

1. *Rig-Véda*, sect. I, lect. 5, h. 14, v. 4. trad. Langlois, t. I, p. 144.
2. *Ibid.*, sect. III, lect. 1, h. 3, v. 1, trad. Langlois, t. II, p. 5.
3. *Ibid.*, sect. II, lect. 8, h. 13, v. 4, trad. Langlois, t. II, p. 102.
4. *Ibid.*, sect. III, lect. 4, h. 8, v. 11, trad. Langlois, t. II, p. 103.
5. *Ibid.*, sect. VI, lect. 7, h. 6, v. 2, trad. Langlois, t. III, p. 426.
6. « Agni, protége-nous contre la méchanceté, avec tes flammes « les plus brûlantes, ô Dieu, brûle à tout jamais l'ennemi. » (*Die Hymnen des Sâma-Veda*, trad. Benfey, I, 1, 3, p. 214.)

« sas, et les maladies. Sois notre gardien! Entends « notre prière et au lever de l'aurore et à l'apparition « du soleil [1]. »

Les yeux fixés sur la flamme du sacrifice dont il suivait avec attention tous les mouvements, le prêtre arya voyait dans ces capricieuses clartés autant d'actes, autant de manifestations de la divinité, à laquelle il attribuait naturellement une personnalité toute semblable à la sienne; puis, entraîné par son imagination qui dotait d'une existence distincte et d'une vie propre chaque partie, chaque phase du phénomène qu'il avait déjà individualisé, l'Arya se représentait les moindres accidents et tous les détails de cette combustion divine comme autant d'actes de la vie d'Agni, et même comme autant de divinités. La poésie sanscrite composa pour le dieu du foyer une histoire mythique reposant tout entière sur les métaphores à l'aide desquelles elle peignait les différents moments du sacrifice. Écoutons, pour nous en convaincre, quelques chantres du Vêda.

Voici ce que dit Gritsamada.

« Il faut, en premier lieu, invoquer Agni que Manou « a allumé dans notre foyer et qui y siége comme un « père; (Dieu) immortel et sage, admirable et fort, s'en-« tourant de splendeurs et captivant tous nos hom-« mages.

« Que le resplendissant Agni entende mon invocation, « que (ce dieu) immortel et sage accueille toutes nos « prières. — Couvrez de l'holocauste et du beurre sa-« cré cet Agni qui habite tous les mondes. Il grandit

1. *Rig-Véda*, sect. III, lect. 1, h. 9, v. 1, trad. Langlois, t. II, p. 13.

« sous tes offrandes, il monte, il s'élargit en poussant « (une fumée) qui vole, qui serpente[1]. »

Dirghatamas est plus explicite; il expose avec plus de détails les phases du sacrifice :

« Le Dieu, en prenant une forme apparente, se dis- « tingue par la substance lumineuse qu'il doit à la force « dont il est né. Une fois produit, il est fortifié par la « prière, et les voix du sacrifice le soutiennent et l'ac- « compagnent.

« Les offrandes constituent une de ses formes. Nos « libations le perpétuent dans le foyer où il réside. — « Bientôt il pénètre dans les branches encore intactes « et qui sont (comme) ses mères; il s'étend, il s'élargit. « Il envahit d'abord les plus élevées, et toujours pressé, « il va plus bas en attaquer de nouvelles.

« Mais voici que l'adorable (Agni) a changé de forme; « agité par le vent, il a courbé sa taille et produit, en « résonnant, des espèces de tourbillons. Toujours bril- « lant, il brûle, en divisant ses voies et en laissant des « traces noires de son passage.

« Partant comme un char, il se dresse en crêtes rou- « geâtres dont il va frapper le ciel. Aussitôt, loin de sa « clarté, fuient les ténèbres, de même que les oiseaux « se cachent des chaleurs du soleil[2]. »

Les chantres aryas faisaient remonter au premier homme, à Manou, au fils d'Ayou[3], la découverte du feu

1. *Rig-Véda*, sect. III, lect. 1, h. 9, v. 1, 2, trad. Langlois, t. II, p. 13.

2. *Ibid.*, sect. II, lect. 2, h. 5, v. 1-9, trad. Langlois, t. I, p. 344, 345.

3. Voy. ce qui est dit plus loin sur Ayou.

obtenu par le frottement de l'arani [1], et conséquemment l'institution du sacrifice. C'est la présence, ou comme le dit le Vêda, la naissance d'Agni qui détermine le commencement de cet acte auguste. De là une foule d'épithètes données dans les hymnes à la flamme divine, épithètes se rattachant toutes à la personnification du feu qui reçoit et consume l'holocauste.

Agni est appelé le premier sacrificateur [2], le grand pontife [3], le prêtre immortel surveillant des saintes cérémonies.

« Tu es dans nos hameaux, s'écrie Prascanva [4], un « prêtre que Manou a constitué pour nos sacrifices. « Que dans ces jours qui appartiennent aux enfants de « Manou apparaisse sur le foyer Agni, sacrificateur, « prêtre éclairé, messager, porteur de l'holocauste, « lit-on dans un autre hymne [5]. Ils l'ont établi pour

1. La manière dont s'obtenait le feu du sacrifice est rappelée dans cet hymne de Viçvâmitra :

« Voici le moment d'agiter (l'arani), le moment d'enfanter (Agni)... « Le Dieu qui possède tous les biens est dans les deux pièces de l'arani ; « il y est comme l'embryon au sein de sa mère. Cet Agni que, chaque « jour, les enfants de Manou, en s'éveillant, doivent honorer, avec « l'hymne et l'holocauste.

« (Prêtre) intelligent, pousse (la pièce supérieure) dans la pièce in- « férieure, et qu'à l'instant (l'arani) fécondée enfante (le dieu) qui « remplit tous les vœux. » (*Rig-Véda*, sect. III, lect. 2, h. 23, v. 2, trad. Langlois, t. II, p. 31.)

2. *Rig-Véda*, sect. IV, lect. 5, h. 4, v. 2, trad. Langlois, t. II, p. 395.

3. *Ibid.*, sect. IV, lect. 5, h. 10, v. 2, t. II, p. 404. Cf. sect. II, lect. 1, h. 7, v. 1 et 19, t. I, p. 315.

4. *Ibid.*, sect. I, lect. 3, h. 12, v. 10, trad. Langlois, t. I, p. 84.

5. *Ibid.*, sect. IV, lect. 5, h. 15, v. 23, trad. Langlois, t. II, p. 415. Cf. sect III, lect. 1, h. 4, t. II, p. 6, 7.

« être le sacrificateur sage et perpétuel, le pontife aux « sept rayons. Aimable, éclatant et pur, dit encore le « Rig[1] » — Sacrificateur et messager des dieux, il est « placé entre le ciel et la terre, et sage, il monte vers « les régions supérieures; ainsi s'exprime Vamâ-« deva[2]. »

Le Rig-Véda abonde en hymnes adressés à Agni, dont on célèbre les sept flammes, l'éclat, les qualités, la force. *Enfant de la force*, est une épithète qu'on aime à lui donner.

Le culte du feu servant chez les Aryas de fondement aux sacrifices, on comprend qu'il ait pris une importance toujours croissante. Ainsi que cela est arrivé dans la plupart des religions, où la vertu des rites a été plus exaltée que la puissance de la divinité, Agni finit par égaler, dans l'esprit des fidèles, Indra même; et l'on trouve transportées au premier, dans certains chants du Rig, une partie des épithètes appliquées auparavant au souverain de l'univers.

« Il a consolidé le ciel et la terre, dit d'Agni Bharadvâdja[3]. » — Agni triomphe des armées, éloigne les ennemis, suivant un passage d'un hymne de Viçvâmitra[4]. Vasichtha appelle ce dieu le possesseur de tous les biens, le vainqueur de tous les maux[5]. » — « O Agni, s'écrie le même poëte, à peine es-tu né, que, maître des mondes, tu les parcours, comme le pasteur

1. *Rig-Véda*, sect. III, lect. 5, h. 3, v. 4, trad. Langlois, t. II, p. 120.
2. *Ibid.*, sect. III, lect. 5, h. 4, v. 5, trad. Langlois, t. II, p. 123.
3. *Ibid.*, sect. IV, lect. 5, h. 7, v. 3, trad. Langlois, t. II, p. 400.
4. *Ibid.*, sect. III, lect. 1, h. 18, v. 1, t. II, p. 24.
5. *Ibid.*, sect. V, lect. 2, h. 11, v. 2, t. III, p. 44.

visite ses troupeaux[1]. — O divin maître des nations, nous t'invoquons par nos vœux, dieu brillant et fort[2]. »

Non-seulement Agni partage avec Indra la toute-puissance, parfois il usurpe même le premier rang et devient la divinité suprême de l'Arya. C'est qu'alors il est considéré comme identique au soleil, forme visible d'Indra, qu'il est l'incarnation dans la flamme du dieu formateur des mondes. Et pourquoi cette prédominance d'Agni sur Indra, pourquoi le dieu du foyer domestique et du sacrifice qui s'accomplit à l'entour se substitue-t-il au dieu du ciel? C'est que l'homme a besoin de voir, de sentir près de lui la divinité qu'il invoque. Quoiqu'il en rapetisse ainsi les proportions, qu'il en abaisse la grandeur, par cela seul qu'il le rapproche de sa nature terrestre, il conçoit pour lui un amour plus vif, se le représentant plus semblable aux objets qu'il aime, moins éloigné de ses passions et de ses misères, il est plus entraîné à le prier, à le chérir. L'anthropomorphisme est une nécessité du sentiment religieux. Le dieu métaphysique, la divinité insondable, infinie, ne parle pas à notre imagination, qui ne saurait le comprendre. Nous ne pouvons aimer que ce qui nous ressemble, et voilà pourquoi les dieux secondaires et plus humains ont toujours fini, dans le culte populaire, par usurper la place de l'Être suprême. L'Arya donne sans doute encore à Agni des épithètes qui rappellent une conception plus élevée de l'essence divine, mais cet Agni est en même temps la divinité circonscrite et fa-

1. *Rig-Véda*, sect. v, lect. 2, h. 12, v. 3, t. III, p. 45.
2. *Ibid.*, sect. 5, lect. 2, h. 14, v. 7, t. III, p. 47.

milière qui loge dans sa demeure et préside à ses occupations.

Citons quelques passages où percent toutes ces idées. « Le grand Agni occupe sur la terre une place « suprême, dit Viçvâmitra[1]. — Dieu universel, im- « mense, infatigable, s'écrie Pâroutchhépa[2]; il tient « (tous les biens) dans sa main droite. » — « Immortel « Agni, c'est toi que les mortels invoquent le premier « dans leurs prières »; tel est le langage de Vamâdéva[3] et de plusieurs autres poëtes védiques. — « Agni, « dit Gâthin[4], est le chef des troupes divines. » — « O Agni, lit-on dans un hymne de Vîtahavya, qui « possèdes tout, tu es fort de la force; tu es puissant « de la puissance; tu es sage de la sagesse. Maître « incomparable, tu es riche de ces richesses qui em- « bellissent le ciel et la terre[5]. »

La preuve qu'Agni s'identifie pour l'Arya avec l'astre du jour, avec cette source intarissable de lumière et de chaleur qui entretient et nourrit l'univers, c'est qu'on le trouve parfois assimilé à toutes les divinités solaires que je ferai connaître plus loin.

« O Agni! quand tu nais, dit un hymne védique[6], « tu es Varouna; quand tu t'allumes, tu es Mitra. En- « fant de la force, tous les dieux sont à toi. Tu es Indra « pour le mortel qui te sert. Tu es Aryaman chargé de

1. *Rig-Véda*, sect. II, lect. 8, h. 12, v. 5, trad. Langlois, t. I, p. 540.
2. *Ibid.*, sect. II, lect. 1, h. 7, v. 6, t. I, p. 316.
3. *Ibid.*, sect. III, lect. 5, h. 7, v. 5, t. II, p. 126.
4. *Ibid.*, sect. III, lect. 1, h. 14, v. 4, t. III, p. 20.
5. *Ibid.*, sect. VIII, lect. 4, h. 6, v. 3, t. IV, p. 343.
6. *Ibid.*, sect. III, lect. 8, h. 11, v. 1 et suiv., t. II, p. 216, 217.

la *svadhâ* (l'offrande personnifiée); tu portes l'of-
« frande mystérieuse des jeunes libations. Tu es Rou-
« dra, et, à ta brillante naissance, les Marouts font
« éclater leurs clameurs. »

Agni n'était pas au reste seulement la flamme qui naît du frottement du pramantha contre l'arani, ou, comme disaient les Aryas, contre les deux aranî[1]; c'était le feu intérieur, le feu terrestre que la physique des premiers âges se représentait comme répandu dans tous les êtres et leur communiquant la vie. Feu cosmique, Agni existait là même où il ne se manifestait pas; pénétrant toute la nature de son action vivifiante, il était tour à tour latent ou sensible. Voilà pourquoi le chantre arya donne Agni comme existant même lorsqu'il ne paraît pas dans la demeure suprême[2], pourquoi Agni s'offre aussi comme le dieu de la lumière pure[3]; c'est véritablement l'âme du monde, Manas. Ce culte du feu est tellement ancien chez les Aryas, il est si caractéristique de leur race, qu'on le retrouve chez la plupart des premières nations indo-européennes établies en Occident. Ayant oublié bien des usages religieux indiqués dans le Rig, elles avaient continué cependant à adresser chaque matin et chaque soir leur prière à Agni, comme le faisaient les premiers Aryas[4].

1. Les essences spécialement usitées étaient pour le pramantha, ou bâton frottant, l'*açvattha* (*ficus religiosa*), et pour l'arani, la *çami* (*acacia suma*). Ce sont ces deux pièces qui sont collectivement désignées sous le nom d'aranî, c'est-à-dire des deux aranî.

2. *Rig-Véda*, sect. VII, lect. 5, h. 19, v. 7, t. IV, p. 137.

3. *Ibid.*, sect. IV, lect. 1, h. 18, v. 1, t. II, p. 281.

4. Voy. *Rig-Véda*, sect. I, lect. 1, h. 1, v. 7, trad. Langlois, t. I, p. 3. Cf. *Rig-Véda sanhita*, éd. Rosen, p. 2.

Les Iraniens l'avaient conservé en le modifiant et l'épurant, et il est la base du culte mazdéen. L'Hestia grecque, la Vesta latine nous en présentent d'autres formes, mais en dépit des altérations et des métamorphoses que l'adoration d'Agni a subies, un fonds commun de rites et de traditions unissent encore à cet égard les Aryas à leurs frères d'Europe. C'est ce qu'a montré M. A. Kuhn[1] dans un savant mémoire traduit et développé par un ingénieux indianiste français, M. F. Baudry[2]. Tout un ensemble de mythes cosmologiques a été rattaché au culte d'Agni et est devenu le point de départ de croyances et de fables dont les éléments se trouvent dispersés dans les mythologies de la Perse, de la Grèce, de l'Italie et de la Germanie.

J'ai dit que l'hymne védique personnifie les *apris*, c'est-à-dire les formes de la flamme; il va plus loin, il donne une âme et une vie propre à tout ce qui sert à allumer, à entretenir le feu sacré, à toutes les phases et les parties du sacrifice. L'Arya, dans ses chants, s'adresse aux portes de l'enceinte qui environne l'autel, aux poteaux dont elle est formée, au bois que la flamme consume, comme à autant d'êtres raisonnables. Par le même procédé, il transforme en un personnage divin, en un dieu la foudre dont il arme Indra, le roi du ciel. Ce dieu nouveau, c'est Tvachtri, l'ouvrier céleste qui forge les armes d'Indra. La vertu plastique

1. Voy. l'ouvrage intitulé : *Die Herabkunft des Feuers und des Gœttertranks, ein Beitrag zur vergleichenden Mythologie der Indo-Germanen*, von Adalbert Kuhn, in-8°. Berlin, 1859.

2. Voy. dans la *Revue germanique* de 1861 les articles intitulés : *les Mythes du feu et du breuvage céleste chez les nations indo-européennes;* ces articles doivent bientôt paraître en un corps d'ouvrage.



du feu a suggéré l'idée d'en faire un habile forgeron; et nous retrouvons là le prototype et l'ancêtre de l'Héphæstos des Grecs, du Vulcain des Latins. Ce n'est encore qu'une forme d'Agni. Et ainsi que ce dieu, il est invoqué comme un ministre du sacrifice, comme un médiateur entre Indra et l'homme : de là le nom de *nechtri*, prêtre, qui lui est parfois donné[1]. Sous sa forme la plus élevée, il se confond avec Savitri, le soleil créateur, dont il sera question plus loin, car il semble être le feu émané de cet astre et venant pénétrer la terre pour y allumer la vie et faire naître les êtres[2].

Le polythéisme védique est le fruit de la riche et vive imagination des Aryas. L'abondance de figures de langage, de métaphores, d'images, qui a créé chez les Hellènes tant de divinités et de mythes, qui a revêtu de couleurs si variées la description de phénomènes toujours identiques, a aussi peuplé l'Olympe des Vêdas. La poésie attribue à chaque apparence lumineuse, à chaque phase solaire, une personnification différente, et cette personnification incessamment reproduite, continuée d'âge en âge, a fini par devenir pour le crédule pasteur du Sapta-Sindhou une réalité. Des noms qui n'étaient, dans le principe, que des épithètes données à un même être, sont passés à l'état de substantifs propres et sont arrivés à désigner des divinités particulières.

C'est là ce que la lecture du Rig-Vêda met dans une parfaite évidence. Tous les dieux principaux se résol-

1. H.-H. Wilson, *Rig-Véda sanhita*, t. I, p. 36, 48.

2. Voy. A. Weber, *Zwei vedische Texte über Omina und Portenta*, dans les Mémoires de l'Académie de Berlin pour 1858, p. 391.

vent en quelque sorte les uns dans les autres. En tête, se placent les dieux solaires, c'est-à-dire les diverses formes du soleil personnifié : Varouna, Soûrya, Savitri, Bhaga, Pouchan, Mitra, Aryaman, autrement dits les Adityas, les fils d'Aditi, la mer ou mieux la nature entière [1]. Le nombre de ces Adityas finit par être porté à douze, afin de leur faire représenter les douze formes solaires.

Aditi, bien qu'elle ne joue qu'un rôle secondaire dans la théologie védique, n'en est pas moins entourée chez les Aryas d'un respect, d'une vénération profonde : *O divine et bonne Aditi*, lit-on souvent dans le Rig-Vêda, *je t'appelle à mon secours!* La déesse est invoquée comme la mère des dieux, comme celle qui procure le bonheur [2]. C'est une déesse-nature née vraisemblablement d'une personnification de l'œuvre de la création prise dans son ensemble. Les paroles suivantes de Gotama le font bien voir : « Aditi, c'est le « ciel ; Aditi, c'est l'air ; Aditi, c'est la mère, le père « et le fils ; Aditi, ce sont tous les dieux et les cinq « races ; Aditi, c'est ce qui est né et qui naîtra [3]. »

Cette divinité se décompose pour ainsi dire en deux autres : *le Ciel* et *la Terre*, représentés comme le couple primitif qui a engendré tout l'univers. L'assimilation du ciel et de la terre à deux époux dont l'hymen a

1. *Rig-Véda*, sect. VI, lect. 4, h. 11, v. 10, t. III, p. 360.

2. *Ibid.*, sect. V, lect. 1, h. 14, t. III, p. 23, 24.

3. Voy. *ibid.*, sect. I, lect. 6, h. 9, v. 10, t. I, p. 169 ; — et Ad. Regnier, *Étude sur l'idiome des Védas*, part. I, p. 29. — Aditi, représentant à la fois la terre et le ciel, sert parfois à désigner l'air ou l'atmosphère, *antarikcha*. Voy. O. Böhtlingk, *Sanskrit Wœrterbuch*, t. I, p. 246.

donné naissance aux créatures remonte aux âges les plus reculés; elle se trouve à la base de la théologie védique, comme à celle de la théologie grecque. Il semble même que le culte de ce couple primordial, souvent mentionné dans le Rig-Vêda, date d'une époque antérieure au culte d'Indra : « Avec un saint re« cueillement, s'écrie Vasichtha, avec tous les rites du « sacrifice, je chante le Ciel et la Terre (divinités) « grandes et adorables. Les anciens poëtes ont chanté « et placé avant tous les autres ces nobles ancêtres qui « ont des dieux pour enfants. »

Il y a ici entre les idées mythologiques des Hellènes et celles des Aryas une correspondance parfaite. Ouranos ou Cronos, qui lui a été ensuite substitué, en s'unissant à Rhéa, enfanta tous les dieux, y compris[1] Zeus lui-même, l'équivalent d'Indra. M. F. Baudry a judicieusement rapproché des paroles des chantres védiques un passage d'un hymne orphique qui célèbre Rhéa, confondue avec Cybèle sous le nom d'Attis, donné plus souvent à son amant ou époux[2],

Voici ce passage : « Tu es le père, la mère, la nour« riture et la nourrice de toute chose; je t'appelle la « mère des immortels, Attis et la Lune. »

Le Ciel et la Terre étaient donc pour l'Arya l'image de ses premiers aïeux; il se croyait leur créature; c'est à eux qu'il demandait la force et la vie.

« O divinités heureuses et secourables, dit le Rig,

1. Voy. *Étude sur les Védas*, p. 20. (Extrait de la *Revue de Paris*, décembre 1855.)

2. Voy. sur Attis ce que je dis dans mon *Histoire des religions de la Grèce antique*, t. III, p. 92 et suiv.

« nous sommes à vous, Ciel et Terre! qui avez les « dieux pour enfants[1]. » Et ailleurs : « O Ciel, ô Terre, « ô père, ô mère, qui savez tout, qui vous distinguez « par vos œuvres, donnez-nous la force[2].

L'idée de paternité attachée au ciel, de maternité attachée à la terre[3], rappelle aussi d'une manière frappante les épithètes données à Zeus et à Démeter, Ζεὺς πατήρ et Γῆ μήτηρ, le grand couple divin des anciens Pélasges.

Parfois encore la terre, en sa qualité de nourricière, est comparée à une vache[4]; ce qui nous ramène à la forme sous laquelle était représentée Hathor, la déesse égyptienne de la production et de la maternité.

Les Adityas, dont j'ai donné les noms plus haut, constituent, avec Indra et Agni, les premiers dieux védiques; ce sont les *Dii majores* des Aryas. A certains égards, ils sont même au-dessus d'Agni, en leur qualité de divinités célestes. Si Agni reçoit plus souvent le culte et les prières de l'Arya, c'est qu'il est sa divinité spéciale, tutélaire, domestique; mais, à titre d'habitants des cieux, les Adityas participent du caractère d'Indra. Celui-ci a pour manifestation principale le soleil, et les Adityas ne sont que des personnifications des diverses apparences de cet astre. Car, ainsi que l'a remarqué un savant orientaliste belge, M. Nève[5], le

1. *Rig-Véda*, sect. II, lect. 5, h. 2, v. 4, l. I, p. 426.
2. *Ibid.*, sect. V, lect. 1, h. 9, v. 6, l. III, p. 16 et 17.
3. *Ibid.*, sect. I, lect. 6, h. 9, v. 6, l. III, p. 16, 17.
4. *Ibid.*, sect. VI, lect. 7, h. 4, v. 15, l. III, p. 423.
5. *Essai sur le mythe de Ribhavas*, p. 30.

soleil a fourni aux interprètes du Vêda l'idée représentative d'un Dieu unique. Ils déclarent, il est vrai, que c'est de la réunion des trois Dêvas les plus puissants, Agni, Indra et Soûrya, qu'est formée la grande âme, *Mahân Atmâ*, mais le plus haut degré de vie, de force et d'éclat, semble avoir été, en dernière analyse, départi par eux au soleil[1]. Cet astre est comme la manifestation sensible de l'esprit qui anime l'univers, de l'âme du monde.

Les Adityas ayant une communauté d'origine, on comprend pourquoi leurs caractères respectifs n'apparaissent pas bien tranchés. Dans les invocations qui leur sont adressées, soit individuellement, soit en commun, se retrouvent à peu près les mêmes idées, les mêmes allégories.

Varouna occupe entre les dieux du ciel le rang le plus élevé après Indra. C'est, ainsi que cette divinité, et comme l'indique l'étymologie de son nom[2], une personnification de la voûte céleste. Plus limitée que la personnification exprimée par Indra, la conception du ciel résumée dans Varouna, s'est graduellement circonscrite, et l'Aditya a fini par ne plus personnifier que la nuit, les ténèbres, les étoiles, autrement dit le firmament, quand la lumière en a disparu[3]. Aussi

1. Nève, *l. c.* Colebrooke, *Misc. Essays*, l. II, p. 27.

2. Le nom de *Varouna* signifie proprement *celui qui embrasse, qui comprend* (en allemand *Umfasser*). MM. Lassen et R. Roth ont fait observer avec raison que l'on retrouve dans la divinité ainsi appelée le prototype de l'Ouranos grec, fils, selon la *Théogonie* d'Hésiode, de l'Érèbe, autrement dit de l'Obscurité et de la Terre. Voy. Lassen, *Ind. Alterth.*, t. I, p. 758.

3. Voy. Lassen, o. c.

Varouna est-il représenté comme ayant étendu la surface du ciel semé d'étoiles[1],

L'Arya, étranger aux connaissances les plus élémentaires de la physique et de l'astronomie, ne pouvait s'expliquer comment le soleil disparaît du firmament; il supposa que cet astre, au bout de sa carrière journalière, parvenu à l'occident, se dépouillait de sa clarté et traversait les cieux avec une face obscure, pour regagner l'orient, d'où il s'élevait, le jour suivant, en reprenant son disque lumineux[2]. Varouna fut donc le soleil de nuit, le soleil ténébreux, et le chantre védique le célèbre comme le précurseur du soleil, comme celui qui prépare la voie céleste[3].

Le caractère assigné ici à Varouna ressort d'une foule de passages du Rig-Véda. Les épithètes appliquées au dieu, le genre de vœux qu'on lui adresse, font reconnaître la personnification de l'espace obscur, du ciel éclairé seulement par le feu des étoiles, astres dont la cuirasse d'or que le chantre védique donne au dieu, personnifie l'éclat[4].

Et les ténèbres inspirant à l'Arya cette terreur profonde dont je parlais plus haut, Varouna devint le plus redouté des dieux; divinité mystérieuse, invisible, son action ne se faisait sentir qu'en secret. L'Arya était incessamment occupé à fléchir sa colère; il le suppliait de ne point l'égarer dans sa route, d'éloigner de lui

1. *Rig-Véda*, sect. v, lect. 5, h. 6, v. 1, trad. Langlois, t. III, p. 155.
2. Voy. *Rig-Véda*, trad. Langlois, t. I, p. 269 (note).
3. *Rig-Véda*, sect. I, lect. 2, h. 5, v. 8, t. I, p. 40.
4. *Ibid.*, sect. v, lect. 5, h. 6, v. 1, t. III, p. 155.

la terrible Nirriti[1], la maladie, la souffrance. Car Varouna était supposé surveiller et connaître les méchantes actions des hommes, tous les mauvais coups qui se complotent dans les ténèbres.

La divinité du firmament obscur était ainsi comme la face invisible du soleil personnifié par Indra; à ce titre, elle lui est associée; elle partage avec lui sa magnificence et sa gloire.

Soûrya est le soleil considéré comme source de lumière. L'Arya se le représente sous les traits d'un sage parcourant sa carrière sur un char que traîne un coursier immortel[2]; c'est le Phœbus des Grecs, l'Apollon des Doriens. A la nature il donne la force, aux hommes l'intelligence.

Citons ce passage d'un hymne védique où éclate toute la richesse de la poésie hindoue :

« Voici que les rayons de la lumière annoncent, à la « vue de l'univers entier, le dieu qui sait tout, le soleil.

« Les étoiles disparaissent, comme des voleurs, avec « les ombres de la nuit, devant ce soleil qui vient tout « éclairer.

« Ses rayons regardent toutes les créatures, étince- « lants comme des feux.

« Tu passes, tu te montres aux yeux de tous les êtres; « tu fais la lumière, ô soleil, et tu remplis l'air de ta « splendeur.

« Tu te lèves devant le peuple des dieux, devant les

1. *Rig-Véda*, trad. Langlois, t. I, p. 251, 268.

2. *Ibid.*, sect. III, lect. 3, h. 15, v. 11, t. II, p. 82, et sect. IV, lect. IV, h. 1, v. 7, t. II, p. 355.

« hommes, devant le ciel entier, pour que tous te « voient et t'admirent.

« De cette même clarté, ô dieu purifiant, protectenr, « dont tu couvres la terre qui porte les hommes, tu « inondes le ciel, l'air immense, faisant les jours et les « nuits, et contemplant tout ce qui vit.

« Sept cavales au poil fauve traînent le char qui te « porte, ô soleil éblouissant; ta belle chevelure est « couronnée de rayons, dieu qui vois tout.

« Et le char s'avance traîné par les sept coursiers que « le soleil attela de ses mains, et qu'il a placés chacun « sous un joug séparé.

« Et nous, voyant après les ténèbres une lumière « plus belle, nous venons nous prosterner devant le « soleil qui brille entre tous les dieux, et qui est la plus « belle de toutes les lumières.

« En te levant aujourd'hui, ô dieu bienfaisant, en « montant au sommet des cieux, guéris, ô soleil, le « chagrin de mon cœur et la pâleur de mon visage.

« Je jette la pâleur qui me consume aux perroquets « et aux grives; je jette la pâleur qui me consume aux « fleurs jaunissantes du souci.

« Mais voici que le fils d'Aditi s'est levé dans toute « sa puissance; il peut vaincre mon ennemi; et moi « je n'ai pas la force de vaincre le mal ennemi qui me « ronge [1]. »

Savitri est le soleil considéré comme dieu de la génération. Le Rig-Vêda l'appelle l'œil du monde [2], le

1. Je suis la traduction de M. Barthélemy Saint-Hilaire, *Journal des savants*, 1853, p. 464.

2. Voy. A. Weber, *Zwei vedische Texte über Omina und Portenta*,

dieu à la main d'or, à la douce langue[1]. Savitri partage avec Indra et Soûrya le caractère de dieu créateur. C'est lui qui anime tous les êtres[2], qui domine sur la création[3]. Mais, comme l'a remarqué M. H.-H. Wilson[4], cette divinité, non plus que Soûrya, n'occupe pas dans le culte des Aryas une place qui réponde à l'importance que le dieu-soleil a prise dans d'autres polythéismes. Savini n'est en réalité qu'une forme du Dieu suprême, du Seigneur de la création (*Pradjâpati*), dont à l'origine il ne se distinguait pas.

Bhaga, qui se confond parfois avec Savitri[5], est une autre personnification du soleil, née de l'épithète d'*heureux* donnée à cet astre[6]. Comme Savitri, il reçoit aussi la qualification de sage[7]; il est le riche, le puissant[8].

Pouchân est le soleil vainqueur des ténèbres et des nuages[9]. La poésie lui donne des chèvres pour attelage.

« Savitri, aux cheveux brillants, couronné des « rayons du soleil, dit Viçvâvasou, a élevé à l'Orient « sa lumière immortelle. A sa vue Pouchân, sage gar- « dien de tous les mondes, commence sa course. »

p. 392. — Cf. *Rig-Véda*, sect. v, lect 1, h. 10, v. 2, trad. Langlois, t. III, p. 17.

1. *Rig-Véda*, sect. IV, lect. 5, h. 19, v. 5, t. II, p. 377.
2. Les chantres du Vêda l'appellent souvent Savitri-Bhaga. — Sect. IV, lect. 4, h. 20, v. 3, trad. Langlois, t. II, p. 377.
3. *Rig-Veda sanhita*, Introduction, p. XXXII.
4. *Rig-Véda*, sect. I, lect. 3, h. 3, v. 2, t. I, p. 66, trad. Langlois.
5. *Ibid.*, sect. IV, lect. 8, h. 2, v. 14, t. II, p. 482, trad. Langlois.
6. *Ibid.*, sect. IV, lect. 2, h. 9, v. 11, t. II, p. 309, trad. Langlois.
7. *Ibid.*, sect. II, lect. 5, h. 9, v. 7, t. I, p. 441, trad. Langlois.
8. *Ibid.*, sect. VII, lect. 2, h. 3, v. 10, t. IV, p. 36, trad. Langlois.
9. *Ibid.*, sect. VIII, lect. 7, h. 20, v. 1, t. IV, p. 434, trad. Langlois.

Mitra est souvent associé à Varouna dans les invocations du chantre védique[1]. Tous deux sont appelés *maîtres* et *bienfaiteurs du monde*[2], *héros brillants*[3], *rois aux belles mains*[4], *dieux au vaste regard;* ils détruisent les méchants et viennent s'asseoir au foyer de l'homme pieux. Mitra, dans son opposition ou son association à Varouna, représente le soleil du jour, tandis que ce dernier, ainsi que je l'ai dit, est le soleil de nuit. Maître de la lumière pure, dieu sauveur[5], prêtre, héraut, sacrificateur[6], l'œil sans cesse fixé sur les hommes[7], qu'il soutient par ses secours et ses bienfaits[8], Mitra, le parèdre de Varouna, est l'adversaire par excellence, des méchants; de là le nom qui lui est donné ; car Mitra signifie *ami*.

Substitué parfois à Indra, il est comme lui accompagné des Marouts et marche à la conquête des cieux[9].

Dans un grand nombre d'hymnes, les deux divinités solaires sont invoquées ensemble. L'Arya demande à l'une ce qu'il demande à l'autre.

Le Mitra védique paraît avoir donné naissance au

1. Voy. *Rig-Véda*, t. II, p. 12 et suiv., sect. III, lect. 1, h. 8 et suiv. — Cf. Max Müller, *A History of ancient sanskrit literature*, 2e édit., p. 542.
2. *Rig-Véda*, t. II, p. 353, sect. IV, lect. 3, h. 16, v. 9.
3. *Ibid.*, t. III, p. 86, sect. 5, lect. 1, h. 1, v. 2 et suiv.
4. *Ibid.*, t. I, p. 138, sect. I, lect. 5, h. 10, v. 9.
5. *Ibid.*, t. I, p. 37, sect. I, lect. 2, h. 4, v. 5, 6.
6. *Ibid.*, t. I, p. 540, sect. III, lect. 8, h. 12, v. 4.
7. *Ibid.*, t. II, p. 94, 95, sect. III, lect. 4, h. 4, v. 4.
8. *Ibid.*, t. II, p. 363, sect. IV, lect. 4, h. 9, v. 1.
9. *Ibid.*, t. II, p. 93-94, sect. III, lect. 4, h. 4.

Mithra perse[1], dieu héros et vainqueur comme lui, qui a conservé la plupart de ses traits. Seulement le fondateur du mazdéisme a rattaché à son Mithra une partie des caractères de l'Agni védique, notamment celui de médiateur. Les sept Amschaspands qui accompagnent le dieu perse, semblent n'être que la personnification des sept rayons ou sept louanges d'Agni[2]. Car ces sept flammes, *Rasni*, dont le nom signifie à la fois rênes et rayons, deviennent pour les chantres aryas les sept officiers du sacrifice, et par conséquent les compagnons d'Agni; Mitra n'est en réalité que l'émanation céleste de ce dieu. Les Amschaspands offrent aussi dans leur conception quelques traces du mythe des Adityas, car ils sont, comme eux, les dieux de la lumière solaire[3].

Mitra, c'est le dieu suprême, personnifié dans l'astre du jour, image qui ne fut pas étrangère aux Hébreux, ainsi que nous le montrent ces paroles du Psalmiste sur Jéhovah[4] : « Il est plein d'ardeur pour courir « comme un géant dans la carrière. Il part de l'extré- « mité du ciel; il arrive jusqu'à l'autre extrémité, et il « n'y a personne qui se cache de sa chaleur. »

Le caractère solaire du Mithra perse nous est indiqué par les dix mille yeux qui lui sont donnés dans

1. Voyez ce qui est dit dans la dissertation sur Mithra qui suit celle-ci.

2. Voy. à ce sujet la dissertation de M. R. Roth, intitulée : *Die hœchsten Gœtter der arischen Vœlker*, dans la *Zeitschrift der deutschen morgenlœndischen Gesellschaft*, t. VI, fascic. 1. (Leipzig, 1852.) Cf. Langlois, t. I, p. 561.

3. *Zend-Avesta*, trad. Anquetil du Perron, t. II, p. 42, 45. Cf. note de M. Langlois, t. II, p. 247.

4. *Ps.* XVIII, 6 et 7.

l'Avesta, au pouvoir qu'il a de fertiliser les terres incultes[1].

Les Marouts, qui forment sept divisions comprenant chacune sept personnes[2], fournissent le type de la hiérarchie angélique du mazdéisme, à la tête de laquelle sont placés les sept Amschaspands.

Mitra a un autre parèdre que Varouna, c'est Aryaman, appelé parfois dans le Rig le bienfaisant[3], l'infatigable, le maître de la piété[4], le vainqueur vénérable. Cette divinité nous offre à l'origine une nouvelle personnification du soleil dans son action fortifiante et salutaire; à ce titre il est souvent associé à Bhaga, l'Aditya qui dispense les bienfaits et qui bénit les hommes[5]. Suivant quelques-uns, il représente le jour astronomique, Ahorâtram[6]. Mais, plus tard, Aryaman devint l'Aditya de la mort[7], le soleil destructeur; car, sous le climat brûlant de l'Inde, on sait combien est dangereuse l'insolation. La seule impression des rayons dévorants du soleil peut déterminer une mort soudaine. Voilà comment Aryaman fournit à la religion de Zoroastre le type du dieu mauvais, l'idée d'une divinité adversaire constante d'Ormuzd et de Mithra. Mais

1. *Zend-Avesta*, trad. Anquetil du Perron, t. II, p. 205. E. Burnouf, *Commentaire sur le Yaçna*, p. 209. L'illustre indianiste traduit : *Qui multiplie les couples de bœufs;* mais c'est toujours la même idée.

2. Voy. *Rig-Véda*, trad. Langlois, t. I, p. 585, note.

3. *Rig-Véda*, t. I, p. 345, sect. II, lect. 2, h. 5, v. 9.

4. Voy. t. II, p. 307, sect. IV, lect. 3, h. 9, v. 2. Cf. t. I, p. 441.

5. *Ibid.* Roth, *dissert.* citée ci-dessus, p. 74.

6. Voy. la note de M. Langlois, t. I, p. 283.

7. *Rig-Véda*, t. I, p. 560, 568. Dans les commentaires du Rig-Vêda, Aryaman est représenté comme *le dieu du mal, de la mort* (*Pâpadevatâ, Antaca*).

le caractère de divinité antagoniste du dieu-soleil n'apparaît que faiblement dans l'Aryaman du Rig-Vêda, qui n'est jamais maudit comme l'Ahriman des Perses. Le pâtre arya lui adresse ses bénédictions et l'invoque avec Varouna, avec Mitra, avec Savitri, comme un noble fils d'Aditi. Tous ces dieux sont également rois[1], tous sont attachés à la même œuvre[2]; mais chacun cependant a une fonction distincte[3].

Grands, profonds, indomptables, ardents au combat, ces dieux s'offrent à l'imagination des Aryas comme des êtres couverts d'yeux[4], ainsi que les chérubins de la Bible[5] et que le Mithra perse[6]. Ils gardent le monde entier et soutiennent de leurs mains tous les êtres animés et inanimés. Tel est aussi le caractère que les hymnes védiques assignent aux Viçvadêvas, c'est-à-dire à l'ensemble des grands dieux, qui ne sont que des émanations du dieu suprême, celui du ciel et de la lumière.

M. Roth[7] distingue un septième Aditya, *Dakcha*, autrement dit le *sage*, le *prudent*, l'*intelligent*. Certains hymnes du Vêda en font le père de Mitra et de Varouna[8]; mais, dans d'autres, sa personnalité est vague et à peine dessinée. Une légende qui paraît se con-

1. *Rig-Vêda*, t. III, p. 90, sect. v, lect. 4, h. 3, v. 4.
2. *Ibid.*, t. I, p. 495, sect. II, lect. 7, h. 4, v. 2.
3. *Ibid.*, t. II, p. 360, sect. IV, lect. 4, h. 5, v. 3.
4. *Ibid.*, sect. II, lect. 7, h. 4, v. 3, trad. Langlois, t. I, p. 494.
5. Voy. l'exposé de la religion de Mithra donné plus loin.
6. E. Burnouf, *Commentaire sur le Yaçna*, p. 222.
7. Voy. Roth, *Die hœchsten Gœtter der arischen Vœlker*, p. 75.
8. Cf. *Rig-Vêda*, sect. I, lect. 6, h. 9, v. 3; t. I, p. 168, sect. II, lect. 7, h. 4; t. I, p. 493, sect. III, lect. 1, h. 21, v. 10; t. II, p. 29.

fondre avec le mythe où le Ciel et la Terre sont donnés pour parents à tous les êtres, lui fait engendrer avec Aditi la totalité des dieux. Il en fut de Dakcha comme de Vichnou; celui-ci n'est encore dans le Vêda qu'un personnage secondaire; la théologie postérieure l'éleva au rang de dieu principal, de créateur du monde, de père des constellations; tel est notamment le caractère qu'il offre dans l'*Avatâra soma*[1]. Fait remarquable, ni la lune ni les étoiles ne reçoivent dans le Rig d'adoration particulière et ne donnent naissance à des personnifications divines. Le sabéisme des Aryas est antérieur à ce sabéisme savant qui fut celui des Chaldéens, à cette phase religieuse dans laquelle les données astronomiques, tirées des premières observations régulières, ont servi d'éléments pour la composition des mythes théogoniques.

L'Arya contemple sans doute le ciel, mais il ne le fait pas avec assez d'attention pour y distinguer les planètes et les étoiles fixes, pour en saisir les mouvements apparents et les mouvements relatifs. Il n'en sait guère plus que les Grecs des temps homériques[2]; et entre les constellations, une seule, la grande Ourse, a reçu de lui une dénomination spéciale. Quelques hymnes pourtant annoncent la connaissance des douze mois[3]. Les astres

1. Un autre Aditya, qui n'est nommé qu'une seule fois dans un hymne de Gotama, est *Asridh* (*Rig-Véda*, sect. I, lect. 6, h. 9, v. 3, t. I, p. 168).

2. Voy. ce que dit Otfried Müller sur les idées mythico-astronomiques des Grecs, *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie*, p. 191, et l'analyse que j'ai donnée de ce travail dans Guigniaut, *Religions de l'antiquité*, t. II, part. 2, p. 1149.

3. *Rig-Véda*, sect. I, lect. 2, h. 6, v. 8, t. I, p. 43.

ne sont, dans la pensée du pâtre du Sapta-Sindhou, que des feux allumés au firmament par Agni ou Varouna[1]. La lune, *Tchandramas*, aux rayons glacés, n'est mentionnée dans une hymne à tous les dieux, que pour entendre proclamer son impuissance devant les feux divins du ciel[2].

Entre les planètes, Vénus seule[3] porte un nom ; autrement dit, c'est Ousanas, Soucra[4] représenté comme le précepteur des Asouras. Vénus restant la dernière dans les cieux, a été naturellement regardée comme une divinité qui voulait résister à la puissance d'Indra[5].

Ainsi l'Arya n'adressait point ses invocations aux étoiles ; ce qui le frappa, ce ne furent pas ces feux circonscrits et limités, mais les clartés plus vastes qui illuminent toute une partie du firmament ou le ciel tout entier. Ce sont les phénomènes lumineux qu'il invoque et qu'il bénit. L'Aurore (Ouchas)[6] est l'objet particulier de sa piété. Effrayé par les ténèbres de la nuit,

1. Voy. *Rig-Véda*, sect. 1, lect. 2, h. 5, v. 10, t. I, p. 41, et Lassen, o. c., t. I, p. 765.

2. *Ibid.*, sect. 1, lect. 7, h. 11, v. 1, t. I, p. 204.

3. *Brihaspati* n'est point encore dans le Rig-Vêda la planète Jupiter, pas plus que *Soma* n'est la lune. Voy. Lassen, *l. c.*

4. Ce nom est donné aussi parfois au soleil, considéré comme naissant de la flamme du sacrifice en même temps qu'Agni, qui reçoit alors le nom d'Ari. Voy. *Rig-Véda*, sect. 1, lect. 7, h. 1, v. 1, t. I, p. 183.

5. *Rig-Véda*, sect. 1, lect. 5, h. 6, v. 10, lect. 6, h. 3, v. 5, t. I, p. 98 et 157.

6. Le nom d'Ouchas se retrouve dans l'éolien Αὔως pour Αυσως, qui a donné naissance à l'ionien Ἠώς. Ce nom se retrouve également dans l'*Aurora* latine, forme à laquelle nous ramène aussi le lithuanien *Aussra*. Voy. Max Müller, *Essai de mythologie comparée*, trad. franç., p. 78.

impatient de voir arriver la lumière, afin de se livrer à ses occupations favorites, il saluait avec joie l'apparition de l'aurore, annonce du jour qui allait se lever. Sa satisfaction se traduisait en un vif sentiment d'amour et de reconnaissance; son âme s'exhalait en actions de grâces envers la divinité bienfaisante à laquelle il attribuait le retour de la clarté. Ouchas est pour lui la fille du ciel dont elle ouvre les portes. C'est l'idée grecque; elle se retrouve également dans les parents que le chantre védique donne à la déesse, le Soleil et la Nuit. Quoique bien ancienne, vieille comme le monde, l'Aurore est pourtant toujours jeune, toujours renaissante, elle brille constamment du même éclat[1]. Le poëte attelle à son char des vaches rougeâtres, personnifications de ses couleurs empourprées[2]. L'admiration qu'elle provoque se traduit par les plus brillantes images, les plus riches métaphores. Mais ces figures de langage se laissent aisément comprendre, ainsi que le remarque M. Max Müller[3]. Le poëte arya ne recourt guère, en décrivant l'Aurore, à d'autres formes que celles qu'emploie la poésie grecque ou la poésie latine. « L'Aurore, dit le « poëte védique, est l'amie des hommes; elle sourit « comme une jeune épouse; elle est la fille du firma« ment; elle visite chaque maison; elle n'oublie la de« meure d'aucun homme et ne méprise ni la petite ni « la grande; elle apporte la richesse; elle est toujours

1. *Rig-Véda*, t. I, p. 91, sect. 1, lect. 4, h. 2; cf. t. II, p. 175, sect. 1, lect. 6, h. 12.

2. *Ibid.*, t. I, p. 175, sect. 1, lect. 6, h. 12, v. 1; *ibid.*, t. I, p. 222, sect. 1, lect. 8, h. 1, v. 14.

3. *A History of ancient sanskrit literature*, 2e édit., p. 551.

5



« la même, immortelle, divine, la vieillesse ne saurait « l'atteindre; elle est la jeune déesse; mais elle fait « vieillir les hommes[1]. »

Ne croirait-on pas entendre le poëte grec parlant de l'épouse de Tithon. Mais le chantre védique se montre parfois plus hardi dans ses images et ne se borne pas à peindre la déesse avec des doigts de rose. « Comme la « danseuse, l'Aurore, dit-il, révèle ses formes, elle dé- « couvre son sein, comme la vache découvre sa mamelle « féconde, et, de même que celle-ci donne son lait, « l'Aurore distribue au monde entier sa lumière en « dissipant les ténèbres[2]. »

Ailleurs l'Arya s'écrie : « L'Aurore richement vêtue « est comme l'épouse amoureuse qui étale en riant, aux « regards de son époux, les trésors de sa beauté[3]. » Écoutons cette autre invocation : « Richesse, abon- « dance, honneurs, sacrifices, voilà des biens vers les- « quels tout ce qui respire va marcher à la lumière de « tes rayons. L'Aurore va visiter tous les êtres. Fille « du ciel, tu apparais, jeune, couverte d'un voile bril- « lant, reine de tous les trésors terrestres... Suivant « les pas des Aurores passées, tu es l'aînée des Aurores « futures, des Aurores éternelles. Viens ranimer tout « ce qui est vivant. Aurore, viens vivifier ce qui est « mort[4]. »

Rappelons encore cet hymne de Coutsa qu'a égale-

1. Max Müller, *l. c.*

2. *Rig-Véda*, t. I, p. 175, *l. c.*, v. 4.

3. *Ibid.*, t. I, p. 307, sect. II, lect. 1, h. 3, v. 7.

4. *Ibid.*, t. I, p. 221, sect. I, lect. 8, h. 1, v. 6 et suiv. Voy. les hymnes à l'Aurore, sect. V, sect. VI, h. 1, t. III, p. 16, 17, 18, 19, 20, 21.

ment cité M. F. Baudry; il respire, ainsi que l'observe ce savant, un sentiment de mélancolie d'un caractère tout indien et dont on trouverait difficilement l'analogue dans l'antiquité classique.

« Conductrice éclatante des saintes paroles, l'Aurore « étale toutes ses parures, pour nous ouvrir les portes « du jour; en éclairant l'univers, elle nous en révèle « toutes les richesses. L'Aurore a réveillé tous les êtres.

« De sa main puissante elle invite le monde endormi « à se mouvoir; elle invite l'homme à jouir, à faire les « pieux sacrifices, à grandir sa fortune. A ceux qui ne « voyaient plus dans les ténèbres, elle apporte son se-« cours pour qu'ils puissent voir au loin. L'Aurore a « réveillé tous les êtres.

« Grâce à toi nous aurons la richesse, grâce à toi l'a-« bondance, grâce à toi l'honneur et le pouvoir, grâce « à toi le sacrifice où tu conduis toutes les créatures que « visite la lumière. L'Aurore a réveillé tous les êtres.

« Cette fille du ciel nous apparaît resplendissante, « protectrice, couverte de son étincelant manteau, « reine de tous les trésors que la terre renferme. « Heureuse Aurore, brille aujourd'hui pour nous! « Sur la route des Aurores passées qu'elle suit, elle « est l'aînée des Aurores qui s'avancent, des Aurores « éternelles. Elle ramène à sa clarté tout ce qui vit; « elle vivifie tout ce qui est mort.

« ... Depuis quand l'Aurore vient-elle nous visiter? « L'Aurore qui va nous éclairer aujourd'hui ne fait « qu'imiter les Aurores qui nous ont lui déjà, et de-« vancer celles qui luiront encore. Elle nous arrive « aussi brillante que les autres.

« Ils sont morts les humains qui jadis ont vu l'Au-
« rore étinceler comme celle-ci ; c'est à nous de la voir
« à cette heure, et ils devront mourir aussi ceux qui
« verront un jour l'Aurore aux heures du matin.

« Depuis longtemps déjà l'Aurore a resplendi dans
« tout son éclat ; aujourd'hui elle éclaire de nouveau le
« monde de ses richesses ; elle ne brillera pas moins
« dans les jours qui suivront ; à l'abri de la vieillesse, à
« l'abri de la mort, elle s'avance avec toutes ses splen-
» deurs.

« Elle inonde de lumière les plages célestes ; déesse
« lumineuse, elle repousse la noire obscurité. Elle vient
« réveiller la nature sur le char magnifique que traînent
« des coursiers rougeâtres.

« Apportant les biens qui nourrissent l'homme, elle
« l'appelle par la clarté qu'elle déploie. Elle se montre
« aujourd'hui pareille aux Aurores qui toujours la sui-
« vront.

« Levez-vous ; l'esprit de vie est revenu nous animer ;
« l'ombre s'éloigne, le jour s'avance ; il prépare au so-
« leil le chemin qu'il doit parcourir ; nous marchons
« vers les biens qui soutiennent la vie.

« Le sacrificateur prononce les paroles que le rhythme
« enchaîne, il chante et bénit les Aurores aux clartés
« resplendissantes. Aurore, repousse loin de moi, pen-
« dant que je t'invoque, la sombre obscurité ; éclaire
« de tes rayons les aliments qui nourrissent notre
« famille.

« Les Aurores, qui donnent les vaches fécondes et
« les fils valeureux, brillent pour le mortel qui les ho-
« nore. Puisse celui qui répand cette libation voir les

« Aurores multiplier ses chevaux pendant qu'il récite « les prières saintes, rapides comme le vent!

« Mère des dieux, œil de la terre, messagère du sa« crifice, belle Aurore, brille de tous tes feux; répands « ta lumière sur notre offrande bénie par toi; rends« nous illustres parmi les nôtres, ô toi qui fais la joie « du monde entier!

« Les biens divers que prodiguent les Aurores sont « l'heureux partage de qui les honore par des sacrifices « et des chants. Que ces biens aussi nous soient accordés « par Mitra, Varouna, Aditi, la Mer, la Terre et le « Ciel[1]. «

Au culte de l'Aurore se rattache celui des Açvins, les jumeaux célestes, les dieux cavaliers, divinités en lesquelles se personnifient les feux qui précèdent le jour et les dernières clartés du crépuscule. La rapidité avec laquelle s'éteignent ces flammes d'or et de pourpre qui marquent au couchant la disparition du soleil, a fait comparer les Açvins à des cavaliers. Ils fuient le soir, ils accourent le matin. Dès que l'aube commence à poindre, l'Arya leur adresse son humble prière; il les appelle à grands cris, impatient qu'il est de les voir illuminer le firmament. « O Açvins, pre« nez les ténèbres qui nous entourent et donnez-nous « cette nourriture lumineuse qui rassasie nos yeux[2]. » Ailleurs, il se les représente comme montés sur un char ailé, rapide, porté sur cent roues, attelé de six coursiers; tantôt aussi comme voyageant sur un vais-

1. Traduction de M. Barthélemy Saint-Hilaire, *Journal des savants*, 1853, p. 468.

2. *Rig-Véda*, sect. I, lect. 3, h. 14, v. 6, t. I, p. 87.

seau aux cent gouvernails, fendant la mer des vapeurs, sur une nef animée, ailée comme l'*Argo* des Grecs. «Pour « venir jusqu'à nous jouir de nos hymnes, ô Açvins! « montez sur votre vaisseau, ou bien attelez votre char. « Que votre vaisseau, large comme le ciel, que votre « char s'arrête près de nos ondes sacrées[1]. » Dans l'enthousiasme que lui inspirent ces dieux tutélaires, l'Arya redit, en recourant aux images les plus poétiques, toutes les circonstances où il croit avoir senti les effets de leur protection. Il les appelle *Dasras*, c'est-à-dire secourables; *Nâsatyas*, c'est-à-dire véridiques; car l'aurore ne trompe jamais; elle annonce toujours le retour de la lumière, et le soleil n'a point encore manqué d'apparaître à la suite des feux avant-coureurs de son lever.

La parenté est évidente : les Dioscures ne sont que des Açvins transportés sous le ciel de la Grèce. Les dieux cavaliers, que les anciens représentaient vêtus de blanc, portant au-dessus de la tête une étoile, symbole de leur éclat, Castor et Pollux personnifient, comme les Açvins, le crépuscule du matin et celui du soir[2]. Les premiers des Aryas qui se confièrent aux flots de l'Océan, longtemps inconnu d'eux, les invoquèrent comme les Grecs continuaient à le faire, quand ils sillonnaient sur leurs barques les vagues agitées de l'Archipel. Car la mer, orageuse pendant la nuit, se calme d'ordinaire au lever de l'aurore. « O dieux! dit le « chantre védique, vous avez rendu l'onde aussi douce

1. *Rig-Véda*, sect. I, lect. 3, h. 14, v. 7, 8, t. I, p. 88.
2. Voy. mon *Histoire des religions de la Grèce antique*, t. I, p. 208, 290.

« que le ciel, puissions-nous traverser cette mer de « ténèbres[1] ! »

Les Açvins présentent au naufragé leur char, sur lequel il aborde et d'où il peut hardiment braver la tempête[2]; il se jette entre leurs bras pour échapper aux eaux qui vont le submerger[3].

On retrouvera encore les Dioscures dans cette personnification plus anthropomorphique du Véda où les dieux des crépuscules deviennent des personnages divins habiles à guérir les maux et à connaître la vertu des plantes[4].

L'air a, chez les Aryas, ses personnifications comme le feu. Les vents, qui représentent plus particulièrement le premier de ces éléments, parce qu'ils en révèlent davantage la présence, s'offrent tantôt dans le Rig comme un dieu unique, Vâyou, tantôt comme une réunion de dieux, les Marouts, serviteurs et compagnons d'Indra, nés de la Terre, *Prisni*[5]. Indra demeure en effet constamment le dieu de l'atmosphère par excellence; les Marouts ne sont que ses ministres, et Vâyou même partage avec lui la libation de soma[6]. Mais le vent ne garde pas toujours le même caractère. S'il est parfois doux et rafraîchissant, il a aussi souvent l'impétuosité d'une bête furieuse qui renverse tout sur son

1. *Rig-Véda*, sect. I, lect. 8, h. 18, v. 9, t. I, p. 216; sect. II, lect. 5, h. 1, v. 6, t. I, p. 426.
2. *Ibid.*, sect. II, lect. 3, h. 1, v. 3-6, t. I, p. 369.
3. *Ibid.*, sect. II, lect. 4, h. 17, v. 5-6, t. I, p. 422.
4. *Ibid.*, sect. II, lect. 2, h. 21, v. 6, t. I, p. 367.
5. *Ibid.*, t. I, p. 268.
6. *Ibid.*, sect. I, lect. 1, h. 2, t. I, p. 4; sect. II, lect. 1, h. 14, t. I, p. 331; sect. V, lect. 1, h. 5, v. 4 et 5, t. III, p. 8.

passage. L'Arya ne pouvait reconnaître dans ces vents d'orage et de tempête les sages Marouts, ministres du bienfaisant Indra, du libéral et bienveillant Vâyou [1]. Il se représenta le météore sous une forme plus terrible; il en fit un autre dieu, Roudra, qui a les tempêtes dans sa main, et qu'il compare, pour la fougue, à un sanglier. Divinité destructrice, qui n'a de respect ni pour l'âge, ni pour le sexe, et que l'Arya ne nomme qu'avec effroi, Roudra est cependant quelquefois invoqué comme un dieu bienfaisant. Afin de calmer un courroux qu'il redoute [2], de détourner la vengeance de cette divinité de dessus la tête des êtres qui lui sont chers [3], il lui adresse un hymne où se peint la reconnaissance et un sentiment profond d'humilité. Ces hymnes à Roudra rappellent le psaume hébreu destiné à conjurer le colère de Jéhovah : *Que le trait de Roudra nous épargne*, dit sans cesse le Rig [4]. C'est le pendant de l'exclamation du Psalmiste : « Seigneur, ne me

1. *Rig-Véda*, sect. II, lect. 1, h. 12, t. I, p. 331.

2. « Pénétrés d'une profonde vénération, nous chantons l'éclatante « et adorable puissance de Roudra. — Que le trait de Roudra nous « épargne ; que la fureur de ce dieu brillant aille s'exercer ailleurs. » (*Rig-Véda*, sect. II, lect. 7, h. 10, v. 8, 14, t. I, p. 506.) « Qu'il « écarte loin de nous, dit Coutsa, la colère du ciel, c'est sa fa- « veur que nous souhaitons. » (Sect. I, lect. 8, h. 2, v. 4, t. I, p. 224.)

3. « Épargne parmi nous le vieillard et l'enfant, le père et le fils. « Épargne celui et celle qui nous ont donné le jour, ô Roudra ; abs- « tiens-toi de frapper les personnes qui nous sont chères. » (Sect. I, lect. 8, h. 2, v. 7, t. I, p. 225.) « O Roudra, grâce pour nos fils « et nos petits-fils, grâce pour nos gens, pour nos vaches et nos « chevaux. » (*Ibid.*, v. 8.)

4. *Rig-Véda*, sect. II, lect. 7, h. 9, v. 14 et *passim*.

« reprenez pas dans votre fureur et ne me punissez « pas dans votre colère [1]. »

Roudra est le père des Marouts; c'est lui qui, de concert avec Prisni, a conçu ces enfants impétueux de l'air. « Marouts, fils de Roudra, à la semence profonde, que Prisni a portée dans son sein, » dit un des chantres védiques [2], exprimant allégoriquement l'idée que c'est de la terre que les vents s'élèvent jusque dans les cieux.

Roudra offre une analogie assez frappante avec l'Apollon de l'âge homérique, dieu terrible et destructeur comme lui, qui calme et guérit les blessures dont il est l'auteur, et se distingue du dieu-soleil, bien qu'il soit lui-même une divinité solaire [3].

La peinture que nous trace du dieu, Vasichtha [4] nous rappelle en effet le dieu à l'arc d'argent qui lance au loin les traits, ἀργυρότοξος, ἑκατηβόλος. « O Roudra, ar-« cher robuste, armé de flèches légères, dieu sage, « fort, invincible, accompagné de l'abondance et lan-« çant des traits aigus, — ô Roudra ! défends contre la « maladie tout ce qui chez nous jouit de la vie. — « O Dieu ! dont le souffle est salutaire, tu as en ton pou-« voir mille remèdes que nous implorons pour nos en-« fants et nos petits-enfants. O Roudra ! ne nous frappe « point, garde-toi de nous abandonner. » Ce sont là autant d'exclamations qui reparaissent souvent dans le Rig. Roudra est la face courroucée du dieu solaire;

1. *Ps.* XVII, 1.

2. *Rig-Véda*, sect. V, lect. 1, h. 5, v. 3, trad. Langlois, t. III, p. 8.

3. Voy. mon *Histoire des religions de la Grèce antique*, t. I, p. 125 et suiv.

4. *Rig-Véda*, sect. V, lect. 4, h. 11, trad. Langlois, t. III, p. 100.

sa physionomie répond à celle du Jéhova hébreu quand le Psalmiste lui dit : « Car j'ai été percé de vos « flèches, et vous avez appesanti votre main sur moi [1]. »

Quelques indianistes ont regardé Roudra comme le type de Çiva, l'une des trois grandes divinités du système brahmanique, celle qui constitue avec Brahma et Vichnou la Trimourtti hindoue [2], et dont l'image colossale se voit dans la grotte d'Éléphanta. M. A. Weber [3], qui a fait une étude approfondie des Vêdas dont il entend admirablement la langue, remarque, à l'appui de cette identité, que Çiva reçoit le surnom de *paçoupati*, c'est-à-dire seigneur du bétail, ancienne épithète de Roudra. Le sens et l'à-propos de ce surnom ne peuvent se justifier que par le caractère de dieu solaire, il ne convient réellement pas au troisième personnage de la triade hindoue, auquel il reste seulement traditionnellement appliqué. A l'encontre de ce rapprochement, un autre éminent indianiste, M. H.-H. Wilson [4], objecte que l'identification de Çiva et de Roudra ne date que d'une époque postérieure, et n'apparaît pas même clairement dans les Pourânas ; le caractère de père des vents, qui lui est attribué, doit, selon le même savant, faire reconnaître en lui une forme d'Agni ou d'Indra. M. Stevenson [5] n'admet point davantage

1. *Ps.* XXXVII, 3.

2. Voy. Pavie, *Krichna et sa doctrine, introduction au Bhagavat Dasam-Askand*, p. XIV.

3. Voy. A. Weber, *Zwei vedische Texte über Omina und Portenta*, p. 341.

4. H.-H. Wilson, *Rig-Veda sanhita*, introduction, p. XXVI.

5. Voy. le mémoire de cet orientaliste, intitulé : *The ante-brahmanical religion of the Hindus*, dans le t. VIII du *Journal of the royal asiatic society of Great Britain*, p. 330 et suiv.

cette identité, et il tient, comme M. Wilson, le culte de Çiva pour tout à fait étranger à la religion des Aryas. A ses yeux, ce dernier culte est lié à l'adoration du *Lingam* ou Phallus, répandu dans la Péninsule gangétique antérieurement à l'arrivée des Aryas. La religion çivaïte et le brahmanisme reposent sur des principes fort opposés, et sont dans une hostilité qui paraît indiquer une diversité d'origine. Encore aujourd'hui, dans le pays des Mahrattes, il est défendu à tout brahmane d'officier dans un temple du *Lingam* [1]. Les brahmanes donnent aux sectateurs de cette idole obscène le nom de *Pakhaudi*, c'est-à-dire disciples d'une fausse religion [2]. Ils représentent les *Jangams* (*Vira-Çaïvas*) comme des impies, des hommes perdus de mœurs, qui n'ont d'autre guide que les livres appelés *Tantras*, infâmes à leurs yeux. La doctrine enseignée par Basava est la négation absolue des castes, des observances rigoureuses, et de toutes les prescriptions superstitieuses qui sont le fondement du système brahmanique [3]. Ses adhérents se rencontrent surtout au sud

1. Voy. Stevenson, mémoire cité.

2. Voy. la dissertation de M. Stevenson, intitulée : *On the ante-brahmanical worship of the Hindus in the Dekkan*, dans le *Journal of the royal asiatic society of Great Britain*, t. VI, p. 239. Il est assez remarquable que, quoique Sankara Atcharya ou l'individu, quel qu'il soit, qui a établi un compromis entre les sectes, appelé culte des *Cinq Divinités* ou culte des *Pantchaïtana*, ait admis Mahadêva sous la forme de Lingam ; cependant celui qui est chargé du culte du Lingam n'est pas un brahmane, mais un soudra de la caste *Gourava*. Ce sont ces Gouravas qui donnent les images du dieu dans les temples du *Lingam*, et qui présentent devant son image du riz sec et des fleurs.

3. C.-P. Brown, *On the creed, customs and literature of the Jangams*, dans l'*Asiatic Journal*, 3e série, t. IV (1845), p. 79 et suiv., 169 et suiv.



de la presqu'île gangétique, contrée dont la population n'est point d'origine aryenne. Le génie dravidien a toujours plus ou moins repoussé l'esprit de caste du brahmanisme, et cette circonstance explique, soit dit en passant, pourquoi c'est dans le sud de l'Hindoustan que le bouddhisme trouva surtout faveur.

Ce qui vient à l'appui de ces idées, c'est que Çiva, ainsi que l'a remarqué M. Stevenson, rappelle beaucoup *Maha-Sohon*[1], le grand démon de Ceylan, le plus puissant de tous, suivant les bouddhistes, qui lui donnent le nom de *Bhoutsesa*, c'est-à-dire prince des démons[2]. L'adoration de cette dernière divinité est donc vraisemblablement antérieure à l'établissement du bouddhisme dans l'île; et ainsi que cela est constamment arrivé dans l'histoire religieuse, la divinité, dépossédée par le culte nouveau, s'est vue réduite à la condition de démon, de divinité malfaisante et inférieure. C'est par la même raison que le grand dieu des Philistins, Beelzébuth, était devenu pour les Juifs, aux temps évangéliques, le prince des démons; que dans la Gaule christianisée les divinités du paganisme, Mercure, Diane, Vénus, etc., sont transformées par les hagiographes en diables et en anges déchus[3].

M. Stevenson soupçonne que le nom primitif de Çiva était Kedar[4], dont le sens originel implique l'idée

1. Voy. Callaway, *Yakkun nattannawa*, p. 8, 9.

2. Voy. Stevenson, *dissert.* citée t. VIII du *Journal of the royal asiatic society*.

3. Voy. mon ouvrage intitulé : *la Magie et l'Astrologie dans l'antiquité et au moyen âge*. Paris, 1860.

4. *Kedar* est le nom d'un des pics de l'Himalaya et d'une des plus hautes cimes du Parandhar, au voisinage de Pounah. Sur le sommet

de montagne, parce que, selon lui, le Lingam était, dans le principe, le symbole d'une montagne de l'Himalaya. Quoi qu'il en soit, il est incontestable que Vichnou et Çiva apparaissent dans une hostilité permanente, et cet antagonisme a tout naturellement passé chez leurs adorateurs respectifs. Dans le Mahâbhârata, nous voyons les deux camps religieux en présence : d'une part, les *Pandous*, fervents adorateurs de Vichnou ; de l'autre, les *Kourous*, sectateurs de Çiva. Mais l'opposition entre les deux divinités se manifeste encore plus dans le caractère différent de leur culte. Le çivaïsme, c'est le sensualisme, sous la forme la plus grossière et la plus matérielle ; ce sont les passions sauvages et brutales, les tentatives criminelles et impies, placées sous la protection du Mahadêva (Çiva), qui les provoque, les flatte et les encourage. Dans le vichnouïsme, au contraire, dominent l'amour, les sentiments affectueux et humains. On ne saurait dire pourtant que ce culte échappe totalement au sensualisme. Sous le ciel dévorant de l'Inde, il n'est pas de religion qui s'y soit complétement soustraite ; mais ce sensualisme, plus raffiné et plus délicat, est celui auquel conduisent les excès du mysticisme, et qui tient à la réaction du cœur sur les sens.

Au demeurant, l'antagonisme des deux cultes peut fort bien avoir coïncidé avec une différence originelle de race et de croyance. Il est à noter, en effet, que ce fut au nord de l'Hindoustan, dans l'Aryâ-

de cette dernière montagne, ainsi que sur un grand nombre d'éminences, s'élève un temple consacré à Çiva, sous le nom même de Kedar. Voy. Stevenson, *l. c.*

vartta, où vinrent s'établir les prêtres de la Bactriane, que le vichnouïsme compta ses adhérents. Les Pandous règnent à Hastinâpoura, l'ancienne Delhi, à Mathoura, dans la province d'Agra. Il est à croire que les Mletchas ou barbares, que les Aryas repoussèrent au sud et dans les montagnes, s'attachèrent davantage au culte du sauvage Roudra, confondu par eux avec Çiva, et mêlèrent à son adoration des rites en harmonie avec la grossièreté de leurs idées et de leurs usages, absolument comme lors de l'établissement du christianisme, les païens convertis, mais attachés encore à quelques-unes de leurs vieilles superstitions, associèrent à la notion du diable, dont l'origine était toute chrétienne, des croyances tirées de leur religion antérieure. Et quand, par une étrange contradiction, les derniers adhérents, les derniers héritiers du paganisme, les sorciers et les magiciens, invoquaient le prince des ténèbres et s'efforçaient d'entrer en rapport avec lui, ils répétaient les cérémonies qui avaient jadis servi à honorer les divinités déchues, désormais confondues avec Satan[1]. Çiva a la même physionomie qu'offre le diable dans les croyances du moyen âge; c'est comme lui l'instigateur par excellence des mauvaises passions; il accorde aux criminels tout ce qu'ils lui demandent, exauce leurs vœux les plus coupables; on le conjure, on l'enchaîne par un pacte; alors il satisfait, chez l'homme qui s'est ainsi livré à lui, toutes les fantaisies voluptueuses ou sanguinaires, tous le goûts infâmes et dépravés.

1. Voy. mon ouvrage intitulé : *la Magie et l'Astrologie dans l'antiquité et au moyen âge.*

Vichnou, dont j'ai déjà rappelé le nom, appartient comme Roudra au cercle des divinités de l'air; il est la personnification des profondeurs du firmament confondue elle-même avec celle du soleil qui les parcourt et les illumine. Cette idée ressort surtout de la mention faite sans cesse dans le Vêda des trois pas du Dieu.

« Oui, d'ici Vichnou s'est élancé; trois fois il a « foulé un sol empreint de la poussière de son pied, » voilà comment s'exprime le Rig. Et ailleurs : « Je « chante les exploits de Vichnou qui a créé les splen- « deurs terrestres, qui par ses trois pas a fourni l'é- « tendue du ciel[1]. » Ces trois pas sont les trois divisions du jour, les trois places que le soleil occupe dans les cieux, sa station à son lever, à son midi, à son coucher. Vichnou est donc encore une autre divinisation de la voûte céleste et éthérée que l'Arya ne se lassait pas de peindre sous les formes les plus variées, d'adorer sous des noms sans cesse nouveaux. Vichnou est le ciel créateur et créé, *natura naturans et naturata.* « O Vichnou, dit le chantre védique, ton corps est « immense et personne n'en peut mesurer la gran- « deur[2]. » Ce Vichnou, qui n'est qu'une de ces créations passagères de la pieuse imagination du poëte arya, dont le nom n'est que rarement prononcé dans sa prière, prit plus tard une place importante, considérable dans le panthéon indien. Il n'est encore cité

1. *Rig-Véda*, sect. II, lect. 2, h. 18, v. 1, t. I, p. 863; cf. sect. V, lect. 6, h. 20, t. III, p. 175.
2. *Ibid.*, sect. V, lect. 5, h. 19, v. 1, t. III, p. 173.

qu'une seule fois dans les Lois de Manou[1], d'une rédaction bien postérieure à celle des Vêdas[2].

Vichnou, que déjà le chantre védique contemplait avec admiration au point le plus voisin du zénith[3], finit par résumer en lui tous les caractères du soleil personnifié en une divinité bienfaisante, qui prête aux hommes l'appui de son bras. Il devint le héros d'une des grandes épopées sanscrites, le Mahâbhârata; il arriva par degrés au rang le plus élevé de la hiérarchie divine; il constitua finalement la seconde personne de la Trimourtti. Dans le brahmanisme, Vichnou est le dieu sauveur, le dieu actif, le dieu conservateur par excellence; c'est la divinité manifestée au monde et mise en rapport immédiat avec lui; c'est l'intermédiaire entre l'impénétrable, le mystérieux Brahma et l'homme, créature finie et matérielle. Vichnou, descendu des profondeurs du ciel, prend un corps pour sauver le monde, se dévoue, et dans ses exploits d'amour pour l'humanité, pour la création, dans ses *Avatars*, il fournit à l'Hindou l'exemple le plus accompli

1. *Lois de Manou*, lect. XII, sect. 121.

2. La date de la rédaction des lois de Manou (*Mânava-dharmaçâstra*) ne saurait être fixée d'une manière quelque peu précise, mais on s'accorde aujourd'hui à reconnaître que William Jones s'en était beaucoup exagéré l'antiquité; car, sous la forme dans laquelle nous les possédons, leur postériorité est à l'égard du Rig-Vêda incontestable, ainsi que le remarque M. Max Müller. Le code attribué à Manou trahit une origine comparativement moderne; toutefois ce recueil est tiré en grande partie de recueils plus anciens et consacre de très-antiques usages. Voy. *A History of ancient sanskrit literature*, 2e édit., p. 132 et 133.

3. « Le sage contemple toujours cette suprême station de Vichnou « lorsque son œil plane sur le firmament. » (*Rig-Veda*. sect. I, lect. 2, h. 5 (22), v. 20, t. I, p. 51, trad. Wilson.

et le type le plus sublime de la puissance et de la bonté divines. Ce Vichnou, qui apparaît si humain, si personnel, qui a pris une chair si semblable à la nôtre dans la mythologie des âges postérieurs, n'était pourtant, dans le principe, qu'une simple personnification de l'air, de l'air pur, de l'air serein et lumineux qui éclaire le monde, le conserve, qui entretient la vie au fond de nos poitrines et charme nos regards, lorsque nous le contemplons dans les profondeurs du firmament. De même dans la mythologie grecque, une autre personnification de la puissance de l'air, Hercule, devint, par le travail de l'anthropomorphisme, un héros sauveur et protecteur, un homme-dieu, qui a ses *avatars* ou travaux, portés plus tard à douze, et est mis par là comme Vichnou en rapport avec le soleil[1]. Rien de cela n'apparaît dans le Rig. Toutefois certains passages des hymnes font déjà pressentir le rôle qui sera donné plus tard au dieu. « Vichnou, sauveur « invincible, gardien des devoirs sacrés, en trois sta- « tions, a fourni sa carrière, » dit Medhâtithi, dans le livre des Hymnes[2]. — « Vichnou, celui qui nous « défend, celui que l'injure ne peut atteindre, a mar- « ché ses trois pas, soutenant ainsi les actes vertueux, » dit le même richi[3].

Le naturalisme védique ne se circonscrit point au seul culte des phénomènes célestes; il se lie, il s'associe à celui des objets terrestres, derniers débris du féti-

1. Voy. mon *Histoire des religions de la Grèce antique*, t. I, p. 302 et suiv.
2. *Rig-Véda*, sect. I, lect. 2, h. 3, v. 18, trad. Langlois, t. I, p. 36.
3. *Ibid*, sect. , lect. 2, h. 5, v. 18, t. I, p. 54.

chisme des âges primitifs, qui dans l'Inde comme dans la Grèce, laissa des traces jusqu'à l'époque où le polythéisme s'était en grande partie dépouillé de son caractère naturaliste. Entre ces divinités toutes matérielles se place d'abord la Terre, dont j'ai rappelé plus haut l'adoration. La Mer lui est aussi, dans certains cas, associée; elle est souvent invoquée dans les hymnes de Coutsa. A ce culte de la mer se rattache celui des eaux, des eaux divines et salutaires, des fleuves, des fontaines. L'Arya invoque les eaux comme venant du ciel[1], comme les mères des êtres[2], comme servant aux sacrifices[3], comme purifiant de la souillure[4], comme augmentant la force[5], et protégeant contre la maladie.

Il invoque les rivières comme d'aimables divinités auxquelles il demande pareillement d'éloigner la maladie. Quelquefois, de ce culte fétichiste, le chantre védique s'élève à une conception plus hardie et plus abstraite. Sous le nom de Sindhou[6], il se représente l'ensemble des eaux, l'élément humide, dont il fait,

1. *Rig-Véda*, sect. VII, lect. 6, h. 4, t. IV, p. 143, trad. Langlois.

2. *Ibid.*, sect. I, lect. 2, h. 4, v. 16, t. I, p. 38, trad. Langlois.

3. *Ibid.*, sect. V, lect. 5, h. 12 et 14, trad. Langlois, t. III, p. 99-101.

4. « Eaux purifiantes, dit Medhâtithi, emportez tout ce qui peut « être en moi de criminel, tout le mal que j'ai pu faire par violence, « par imprécation, par injustice. » (Sect. I, lect. 2, h. 4, v. 22, t. I, p. 39.)

5. « Eaux merveilleuses, vous augmentez notre vigueur. » (Sect. VII, lect. 6, h. 4, v. 2, t. IV, p. 143.)

6. *Rig-Véda*, sect. II, lect. 1, h. 1, v. 6, t. I, p. 302. Ce Sindhou, c'est l'élément humide, principe des êtres; ce qui rappelle beaucoup l'Ogen des premiers Hellènes, l'Océan d'Homère. Voy. à ce sujet F. Nève, *Essai sur le mythe des Ribhavas*, p. 20, 21, 22. — Le nom de Sindhou est aussi donné comme surnom à Varouna, l'Ouranos des Grecs, à raison de l'origine céleste des eaux.

comme Thalès, le premier principe des êtres. Je ne pourrais énumérer ici toutes les autres parties de l'univers que le chantre védique implore comme des puissances divines, qu'il interpelle comme des êtres animés. Il prie les plantes et les arbres, les collines, les montagnes, les nues, tout ce qui peut en un mot revêtir à ses yeux une personnalité[1]. Citons cet hymne du Véda qui montre bien comment la nature était alors adorée à la fois dans son tout et dans chacune de ses parties. « J'appelle à notre secours, dit Pratikchatra, « Indra et Agni, Mitra et Varouna, Aditi, la Lumière, « la Terre, le Ciel, les Marouts, les Nuages, les Eaux, « Vichnou, Poûchan, Brahmanaspati, Bhaga, l'illustre « Savitri. — Que les nuages célébrés par nos chants, « que les rivières bienfaisantes fassent notre salut[2]. »

Si l'on possédait sur l'âge relatif des différents hymnes du Véda, des données positives, on pourrait suivre la formation graduelle de la théogonie, d'ailleurs fort simple, des Aryas. Toutefois, par la comparaison de ces hymnes, il est souvent possible de saisir une filiation d'idées où se trahit le développement successif de l'esprit religieux et poétique. Dans le védisme, comme dans presque tous les autres polythéismes, deux tendances inverses se sont manifestées, deux forces en quelque sorte opposées ont présidé à l'évolution religieuse. D'une part, l'exercice de l'imagination qui crée incessamment des personnifications nouvelles, des mythes nouveaux et agrandit de plus en plus le champ des croyances; de l'autre, les progrès que fait l'in-

1. *Rig-Véda*, sect. v, lect. 4, h. 21, v. 25, t. III, p. 113.
2. *Ibid.*, sect. iv, lect. 2, h. 14, v. 3, 6, t. II, p. 323, tr. Langlois.



telligence humaine dans l'ordre des idées métaphysiques. Ces progrès conduisent à des conceptions de moins en moins grossières de la Divinité, rapprochent les caractères prêtés à chaque dieu, et tendent ainsi à confondre les unes avec les autres les divers personnages du panthéon. Ainsi l'intelligence est ramenée vers l'unité, loin de laquelle au contraire l'entraîne l'imagination. Voilà comment, tandis que l'on suit dans le Rig-Véda cette multiplication de dieux qui prit plus tard chez les Hindous, héritiers des Aryas, un développement presque sans limites, on voit parfois percer dans le langage du chantre antique l'idée qu'il n'y a qu'un Dieu, et que toutes les divinités n'en sont que des formes. « L'esprit divin qui circule au ciel, dit un « hymne, on l'appelle Indra, Mitra, Varouna, Agni; les « sages donnent à l'être unique plus d'un nom; c'est « Agni, Yama, Mâtarisvan [1]. »

Tour à tour Indra, Agni, Savitri, Vichnou, Varouna, sont célébrés comme ayant étendu les trois cieux, les trois terres [2]; circonstance qui nous révèle l'identité existant entre cette divinité dans l'esprit du poëte védique.

Certaines personnes ont supposé que le naturalisme védique n'était qu'une altération de la croyance à l'unité divine découlant d'une révélation primordiale, que l'homme a été ramené par les progrès de la philosophie religieuse à la notion qui lui avait été communiquée avec l'existence. On peut invoquer en faveur de cette opinion l'autorité de la Bible, bien qu'elle n'en ressorte

1. Voy. *Rig-Véda*, sect. I, lect. 8, h. 4, v. 5, t. II, p. 203.
2. *Rig-Véda*, sect. II, lect. 3, h. 7, v. 46, t. I, p. 389.

pas forcément; mais l'étude des faits mythologiques ne la justifie pas. Elle n'est pas plus fondée que celle qui faisait jadis regarder tous les polythéismes comme de grossières idolâtries, opinion que l'on prétendait aussi appuyée par l'Écriture sainte. Il a fallu l'abandonner. La théorie d'un monothéisme primitif dans l'Inde n'est pas davantage acceptable. Sans doute un vague sentiment de l'unité divine perce dans presque tous les polythéismes, mais la conception nette du Dieu un est seulement le fruit du travail philosophique; la Bible elle-même, en nous montrant ce dogme révélé à Abraham et devenant, à dater de ce moment, le patrimoine intellectuel d'Israël, témoigne de la généralité du polythéisme sur la terre avant le saint patriarche. Nous ne savons rien, il faut l'avouer, de l'état psychologique et moral des premiers hommes; mais au plus haut que nous puissions remonter dans l'histoire, nous n'apercevons qu'une sorte de pressentiment de l'unité divine, et nullement cette aperception sublime qui dégage la cause des phénomènes, et représente le Créateur distinct et séparé des phénomènes par lesquels il se manifeste.

Le retour à l'unité divine n'est au reste que passager dans le Rig; c'était une lueur bien vite éteinte; car l'imagination ramenait sans cesse l'esprit arya aux images sensibles et matérielles de la vie physique dont se saisissait l'instinct religieux, pour créer un nombre croissant de divinités.

Les Vêdas ont, comme je l'ai déjà remarqué, ce caractère précieux, qu'ils nous offrent, plus qu'aucun autre monument sacré du même genre, la preuve que ce sont des personnifications, des allégories, des méta-

phores qui ont donné naissance à ces dieux innombrables qu'embrasse le polythéisme arrivé à son plus haut degré de développement. Tout, dans les hymnes du Rig-Véda, prend une forme animée, et la prosopopée est poussée si loin, que le contexte seul peut nous faire voir qu'il ne s'agit pas d'êtres réels, que le poëte prête à tout ce qui l'entoure une âme, une individualité humaine, qu'il objective, en lui donnant un corps, sa propre parole, sa propre pensée. Un langage si puissamment figuré devait conduire nécessairement à une théogonie des plus riches. Et en effet, aucune mythologie n'égale la fécondité de celle de l'Inde.

Dans le Véda, il n'est pas seulement question de ces personnifications qui attribuaient un organisme humain aux dieux nés d'un anthropomorphisme personnifiant les forces de la nature, qui faisaient des rayons du soleil les mains et les bras de Savitri [1], des clartés célestes des vaches lumineuses [2], des lueurs du crépuscule des dieux aux mains agiles, aux longs bras [3]; d'autres divinités prennent naissance de métaphores plus hardies et sont l'incarnation de toutes les formes de la pensée poétique, des actes du pieux adorateur d'Indra. Les prières adressées aux dieux sont transformées en épouses de ceux-ci. Tantôt les expressions du Véda révèlent clairement l'allégorie; tel est ce passage, par exemple : « En effet, les prières sans cesse avides de s'unir « à toi, Indra, dieu admirable et digne d'éloges, cu- « rieuses d'obtenir par leurs hommages le trésor de tes

1. *Rig-Véda*, trad. Langlois, t. I, p. 255.
2. *Ibid.*, sect. II, lect. 5, h. 13, v. 5, t. I, p. 450.
3. *Ibid.*, sect. I, lect. 1, h. 3, v. 1, t. I, p. 6.

« bénédictions, accourent au sacrifice comme des épou-
« ses chéries s'approchent de l'époux chéri qui les
« aime. » Tantôt le poëte supprime tout ce qui pourrait déceler sa métaphore, et fait réellement de la prière une déesse qu'il interroge et qu'il invoque. Non-seulement cette prière, cet hymne qu'il adresse aux dieux, devient pour l'Arya un être personnel, mais la parole même qu'il prononce, qu'il articule dans cette prière, s'incarne à son tour, sous le nom de *Sarasvatî;* c'est la parole déifiée, *Vâgdevatâ*, qui est accompagnée dans le sacrifice par deux autres déesses du même ordre, *Ilâ*, la parole poétique, et *Bhârati*, l'action déclamatoire[1]. De même nous voyons dans Homère, les prières, Λιταί, devenues des déesses filles de Zeus ; déesses, il est vrai, dont le pouvoir est souvent méconnu, dont le pied cloche et l'œil regarde de travers[2]. Par un symbolisme identique, Philochore[3] appelle les prémices des sacrifices, Θυηλαί, *des déesses filles de la Terre.* D'autres fois, c'est la louange, les œuvres saintes, qui prennent une personnalité analogue, c'est le mètre sacré, la *Gâyatrî* représentée comme un oiseau sublime qui porte au ciel la prière de l'Arya. Le sacrifice apparaît dans l'hymne védique comme un char préparé pour un dieu.

« Pour lui, dit un des auteurs du Rig-Véda, en par-
« lant d'Indra, je prépare un hymne, comme un ou-
« vrier fabrique un char pour le maître qui l'a com-
« mandé. »

Nous n'avons encore ici que la métaphore, ailleurs

1. Voy. la note de M. Langlois.
2. *Iliade*, I, 502.
3. Philochore dans l'*Etymol. magn.*, au mot Θαλλαί.

la personnification complète l'a remplacée. La prière est devenue réellement le char de la divinité. De même les libations sont comparées à des coursiers bien dressés s'élançant du vase qui les contient et venant s'atteler au joug des dieux [1], à des vaches fécondes, qui livrent en mugissant le lait de leurs mamelles [2].

On a vu plus haut, à l'article d'Agni, que la flamme personnifiée par cette divinité avait donné naissance à une multitude de dieux secondaires, images des diverses formes que prend cette flamme, et qui dans le langage des Védas apparaissent comme les ministres du sacrifice. Le poëte va plus loin ; le sacrifice et la libation se personnifient à leur tour dans tous leurs détails, dans leurs circonstances les plus minutieuses. Grande était en effet l'importance de ces deux actes religieux, car c'était à eux seuls que se réduisait à peu près le culte des premiers Aryas. Placé sur le gazon appelé *varhis*, *cousa*, *darbha* (*poa cynosuroides*), guidé par le prêtre, le père de famille [3] répand dans le creux d'une pierre la libation de beurre fondu (*ghrita*), de caillé (*dadhi*), ou le jus qu'il a retiré de la plante *soma* [4], le *sarcostemma viminalis*, l'*asclepias acida* [5]. Il invite les dieux à venir s'y désaltérer. « Ap-

1. *Rig-Véda*, sect. I, lect. 4, h. 15, v. 4, l. I, p. 117 ; cf. sect. II, lect. 1, h. 9, v. 6, l. I, p. 322 ; sect. I, lect. 3, h. 14, v. 1, l. I, p. 179.

2. *Rig-Véda*, sect. VII, lect. 2, h. 4, v. 1-2, l. IV, p. 38.

3. Voy. *Rig-Véda*, trad. Langlois, l. I, p. 571.

4. *Rig-Véda*, sect. I, lect. 2, h. 9, v. 1, trad. Langlois, t. I, p. 47.

5. Voy. Langlois, *Mémoire sur la divinité védique appelée Soma*, dans les *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 2e série, t. XIX, part. II, p. 326 et suiv.

« proche de notre sacrifice, dit un chantre védique à « Indra, tu aimes les libations, bois celle que nous « t'offrons. » Ou s'adressant au dieu du feu : « Agni, « avec tous les dieux, bois de notre doux soma. » Ailleurs il s'écrie : « Indra et Vâyou, c'est pour vous « que sont ces libations, venez prendre les mets que « nous vous offrons, voici des boissons qui vous at- « tendent. »

Peu à peu le sacrifice devint plus compliqué, la libation moins simple; on versa le jus jaunâtre du soma sur un filtre de laine, ou sur une peau de vache trouée; on l'arrosa d'eau, et l'on portait la liqueur ainsi filtrée dans le vase appelé *samoudra*. Là on la mêlait avec l'orge, avec le beurre clarifié, puis on la laissait fermenter; il se formait alors un esprit puissant que l'on puisait avec une longue cuiller de bois pour la verser en libation sur le foyer, ou la répandre dans des coupes auxquelles buvaient les assistants.

L'imagination de l'Arya, exaltée par la vue du sacrifice, donnait la personnalité et la vie à tous les objets qui l'entouraient, à tout ce qui était placé sous sa main; il se les représentait comme autant d'êtres animés, de compagnons de ses pieuses occupations, de ministres des rites, de gardiens, d'amis. La libation était ainsi divinisée, non-seulement en elle-même, mais dans tous ses éléments et ses parties. Ce n'était pas seulement les *apris* qui recevaient une sorte d'investiture divine, c'étaient le gazon de *cousa*, les portes et les poteaux de l'enceinte sacrée, le pilon (*vanaspati*), le mortier (*outoôkhala*), servant à broyer les tiges du soma pour en extraire le jus, la cuiller (*djouhou*), qui dis-

tribuait entre les assistants ou répandait sur le feu la liqueur sainte, le bois qui alimentait la flamme, les trois genres de libations, le beurre (*adjya*), les plantes, (*ochrâdr*), et par-dessus tout le soma. Enfin la personnification du poëte s'étend jusqu'aux dix doigts (*angouli*) du sacrificateur qui présentait l'offrande, personnifiée, à son tour, sous le nom de *svadhâ*. Ces dix doigts deviennent dix jeunes femmes, dix prêtresses du sacrifice, parfois dix frères qui assistent le prêtre [1]. On retrouve en eux le type des Dactyles grecs.

Le mythe du soma joue un rôle considérable dans l'histoire de la religion védique. Ce jus versé journellement en l'honneur des dieux, qui fournissait à la libation sa liqueur, à la flamme du sacrifice son aliment, s'est élevé par degrés au rang d'une divinité de premier ordre confondue finalement avec Agni. Il devint l'Agni-libation et usurpa sur Indra la place suprême dans le culte des Aryas; telle est la révolution qui s'est opérée durant la période correspondant au Sâma-Vêda; ce recueil, le second des livres sacrés de l'Inde, n'est lui-même qu'un extrait du Rig-Vêda comprenant les hymnes en l'honneur de Soma et d'Agni, qui n'en est plus distingué [2].

Dans les hymnes qui lui sont spécialement adressés, Soma est invoqué comme le prince immortel du sacrifice [3], comme le précepteur des hommes, le maître des

1. *Rig-Véda*, sect. VII, lect. 1, h. 13, v. 3; lect. 2, h. 4, v. 4, trad. Langlois, t. III, p. 12 et 39.

2. Voy. l'excellente édition du Sâma-Vêda, suivie d'une traduction allemande, donnée par M. Th. Benfey. (Leipzig, 1848.)

3. *Rig-Véda*, sect. I, lect. 3, h. 11. v. 9, t. I, p. 82.

saints[1], comme l'ami des dieux et l'exterminateur des méchants[2].

Le chantre védique se sert, en s'adressant à ce dieu nouveau, des mêmes termes qu'il employait en invoquant Indra[3], dont Soma usurpe graduellement les hommages. Divinité de la libation que la flamme consume, il prend naturellement place à côté d'Agni. Il partage ses offrandes et ses invocations. Bien des hymnes du Sâma-Vêda sont adressés à la fois aux deux divinités[4]. Mais, par la suite, Soma effaça à peu près Agni dans le culte des Aryas, et, destiné originairement à honorer la grandeur et à assurer l'appui d'Indra, le jus dieu sacré devint, sous le nom de *Pavamâna*, le Tout-Puissant; il fut désormais celui qui a enfanté la lumière, grande, juste et pure[5], le soutien du ciel et de la terre, celui qui, brillant comme le soleil, aperçoit tout[6]. Voilà pourquoi l'Arya l'implora pour tout ce que ses ancêtres avaient demandé aux autres dieux, pour tout ce qu'ils supposaient dans le principe qu'Indra seul pouvait donner[7].

Aussi, dans le Sâma-Vêda, Soma apparaît-il comme le créateur de toutes choses, présentes, passées et futures, comme le père de l'intelligence, comme celui qui

1. *Rig-Véda*, sect. VII, lect. 1, h. 2, v. 2, t. IV, p. 2.
2. *Ibid.*, sect. VII, lect. 1, h. 18, v. 19, t. IV, p. 18.
3. *Ibid.*, sect. I, lect. 3, h. 11 et passim, t. I, p. 171.
4. *Ibid.*, sect. VII, lect. 1, h. 18, v. 27, t. IV, p. 18.
5. *Ibid.*, sect. VII, lect. 2, h. 2, v. 24, t. IV, p. 34.
6. *Ibid.*, sect. VII, lect. 1, h. 17, v. 1 et suiv., t. IV, p. 16.
7. Cf. *Rig-Véda*, sect. VII, lect. 1, h. 18, t. IV, p. 16; sect. VII, lect. 2, h. 5, v. 10 et passim, t. IV, p. 23.

fait lever le soleil, qui a produit le ciel, l'air et les astres[1].

La substitution de la libation personnifiée au dieu suprême dans le culte arya, est un phénomène singulier qui n'est pas sans analogue chez d'autres religions, et qui a laissé des traces dans le mazdéisme, sorti de la religion védique. Indra, adoré par les premiers Aryas, fut remplacé d'abord et de bonne heure par une divinité plus humaine, plus matérielle, médiateur entre l'homme et le dieu suprême, Agni enlève à Indra, son père, les prières et les hommages qui lui étaient exclusivement dus. L'Arya, croyant voir dans le feu une divinité, et la flamme se prêtant plus que l'éther à une personnification humaine, cette flamme étant supposée descendue du ciel sur la terre, pour habiter à son foyer, Agni lui parut plus accessible à nos demandes que les autres dieux, plus fait pour nous servir de protecteur et d'appui; il s'offrit à l'imagination comme un dieu incarné émanant du dieu suprême; placé moins haut qu'Indra, il répondait davantage au besoin d'anthropomorphisme que ressentait le peuple arya. Mais Agni, à son tour, s'incarna dans la libation même, dans l'offrande qui lui était offerte, qu'il consacrait, et cette libation devint son image. L'Arya, en buvant le soma, s'imagine faire passer dans son âme les vertus qu'Agni possède, et bientôt cette libation, cette offrande, honorée à l'égal d'Agni, fut confondue

1. Voy. Stevenson, *The ante-brahmanical religion of the Hindus*, cité plus haut, p. 334, et *Translation of the sanhita of the Sâma-Veda*, par le même, p. 11, et surtout *Die Hymnen des Sâma-Veda*, publiés et traduits par M. Th. Benfey.

avec lui, en offrit l'image sensible et la manifestation permanente.

Soma, quoiqu'il ne soit en réalité que le jus d'une plante, est donc conçu comme un être humain; mais malgré cette personnification, due à la foi vive de l'Arya, il garde des caractères où perce son origine première. Il donne la vie, la santé, la protection; il conduit à l'immortalité; ce qui veut dire que la liqueur extraite du *sarcostemma viminalis* est une boisson salutaire, fortifiante, qui enivre et procure à l'homme une félicité que rien dans la réalité n'égale. C'est un vrai nectar, le prototype de l'ambroisie des Grecs; aussi le poëte représente-t-il parfois le soma comme la boisson des dieux [1].

Ce qui était arrivé pour Agni se reproduit pour Soma, dieu médiateur comme lui [2]; les diverses phases de la libation deviennent la source de personnifications distinctes correspondant à des personnifications différentes de la flamme dans laquelle la liqueur est consumée. Par exemple, lorsqu'elle n'est encore qu'à l'état de goutte, qu'on la verse dans le vase pour être préparée, elle est *indou*, c'est-à-dire la goutte personnifiée [3].

Toute la légende mythologique de Soma est l'histoire allégorique de la plante, histoire prise par le dévot, ainsi que tant de légendes allégoriques, pour un fait

1. Voy. Fr. Windischmann, *Ueber den Somacultus der Arier*, dans les Mémoires de l'Académie de Bavière, t. IV, p. 6.

2. Voy. *Rig-Véda*, sect. VII, lect. 2, h. 3 et h. 6, trad. Langlois, t. IV, p. 37 et 43.

3. Voy. ce que dit M. Benfey à l'article *Indu*, p. 25, col. 1 de son glossaire du Sâma-Véda.

réel, historique, tout au moins pour un symbole. La libation accomplie journellement par l'Arya et répétée jusqu'à trois fois dans la journée, est regardée comme l'emblème, comme la reproduction du sacrifice du dieu. Soma, devenu un être humain, qui a donné sa vie pour le salut du monde, parce que la plante divine se laisse broyer dans un mortier, ou comme disent les Aryas, briser les membres, voit son sacrifice renouvelé tous les jours par le sacrificateur[1].

Le sacrifice s'offre ainsi comme l'image de la *passion* de Soma, et a les mêmes vertus que ce martyre même.

Si l'on ne possédait pas la totalité du Vêda, s'il n'était pas possible de suivre dans les hymnes qui le composent le développement de ce curieux symbolisme, on aurait peine à reconnaître la simple libation d'une liqueur fermentée dans le jeune dieu, dont les eaux lavent d'abord les souillures terrestres, qui se précipite au fond du samoudra, l'océan du sacrifice, y revêt une robe blanche et pure, en sort fort et brillant, traverse l'air avec bruit, devient l'époux de la flamme sacrée et expire au sein d'Aditi. « Mais le foyer sacré n'est pas « pour lui un tombeau, remarque M. Langlois dans son « curieux Mémoire sur le Soma, c'est un berceau où il « renaît pour s'élancer, environné de vapeurs lumi-« neuses et porté sur l'aile de Mâtarisvan (le vent), soit « dans l'atmosphère, soit dans le ciel. Ce n'est plus « alors le Soma terrestre, c'est le Soma céleste, c'est « Agni-Tvachtri, c'est Agni-Soûrya. Avant de se trans-« figurer, il a, au milieu des chants et des prières, ré-

1. Voy. Langlois, *Mémoire sur le Soma*, p. 330.

« pandu sur le monde son enivrante ambroisie. Soma « est devenu la chair du sacrifice ; à son banquet sacré « ont été également conviés les dieux et les hommes. « Dans cette participation commune à de mystérieuses « nourritures, tous ont trouvé la vigueur et le plaisir. « Indra a ranimé ses esprits pour résister aux ennemis « de la lumière ; le soleil a lancé son char ; le ciel et la « terre sont rajeunis ; les ondes ont recouvré leur li- « berté ; chaque déva, ferme à son poste, s'est senti plus « de force pour accomplir son devoir, et les hommes, « obtiennent, de la royale générosité de Soma, de l'or, « des chevaux, des vaches et de l'orge. »

L'élan religieux auquel se laissait aller l'homme des temps védiques, à la vue de la flamme du sacrifice et de la libation qu'il y versait, s'objectivait à son tour pour lui et devenait une divinité nouvelle, où se personnifiait le sentiment de piété qui lui faisait invoquer les dieux et entretenir en leur honneur le feu d'Agni. De là *Brihaspati*, ou *Brahmanaspati*, le maître, le protecteur de la prière, invoqué à son tour comme le médiateur entre le sacrificateur et les dieux, comme celui qui rend ces derniers favorables. Divinité puissante et révérée, Brihaspati, de même que Soma, s'assoit aux côtés d'Indra, prend part aux miracles qu'il opère, et voilà pourquoi le chantre védique lui attribue quelquefois les exploits dont le dieu suprême est le véritable auteur[1].

Je citerai encore dans la catégorie des divinités se

1. C'est ainsi qu'on lui attribue la destruction de la caverne où sont renfermées les vaches enlevées par les Asouras. Cf. Lassen, o. c., t. I, p. 766.

rattachant aux personnifications du sacrifice, les *Ritous* ou *Ritavas*, qui ne sont autres que des représentations anthropomorphiques des trois saisons de l'année, des trois divisions du temps, et dans lesquels on reconnaît le type des trois Heures des Grecs[1]. Les saisons des rites se trouvent ainsi déifiées comme les rites eux-mêmes. Le chantre arya les appelle à partager la libation du soma avec Indra, Agni et les Marouts.

L'esprit créateur des ancêtres des Hindous ne s'est pas arrêté à cette première génération de dieux; il ne s'est pas borné à transformer en divinités les divers effets des agents qui interviennent dans le monde physique et moral; il s'est aussi représenté sous une forme humaine, comme des êtres animés, une foule de faits produits par le concours de ces agents mêmes. Les Aryas exposèrent les phénomènes de la nature et les traduisirent à la pensée dans un langage emprunté à leurs habitudes, à leur genre de vie, aux objets qui les entouraient, aux actes dont ils étaient témoins.

Entre ces divers phénomènes, il en est un surtout qui frappait leur imagination, un dont le retour journalier et l'importance pour l'homme devaient faire le phénomène par excellence, c'est la succession de la lumière et des ténèbres; soit que cette succession fût l'effet de l'apparition et de la disparition alternative du soleil, soit qu'elle résultât de l'obscurité passagère dont les nuages, les tempêtes voilent les cieux. L'Arya se représentait les nuées épaisses, qui portent souvent dans leur flanc l'orage, comme des êtres méchants, des

1. F. Nève, *Essai sur le mythe des Ribhavas*, p. 14. (Paris, 1847.)

esprits malfaisants, s'efforçant d'éteindre la lumière du jour, comme des agents de mort et de destruction par lesquels la nature était mise en péril et qu'Indra avait incessamment à combattre. Les ténèbres ont été pour toutes les populations primitives l'image de la mort. Voilà quelle fut l'origine du mythe des Asouras. Les divinités que le Véda désigne sous ce nom sont les forces de la nature qui semblent lutter contre les dieux. Ils répondent trait pour trait aux Titans de la poésie hellénique; ils ont donné naissance aux Dews du mazdéisme.

Quand les vents, de leur souffle bienfaisant, chassaient du firmament le nuage funeste, quand le soleil, précédé de l'aurore, dissipait l'obscurité, l'Arya voyait là un combat, suivi d'une victoire. Rempli d'allégresse à la vue du triomphe d'Indra et de ses compagnons, les Marouts ou les vents, il célébrait dans ses hymnes toutes les circonstances de ce combat glorieux.

Le phénomène qui n'étonne plus aujourd'hui, dont l'explication paraît facile au physicien, s'offrait avec un caractère imposant et merveilleux aux naïfs pâtres de l'Aryavartta; il fournissait l'image toute naturelle de la lutte du bien et du mal, et il est devenu la source d'une foule de conceptions mythologiques qui se développèrent, en se transformant, dans le mazdéisme. La religion de Zoroastre nous met effectivement sans cesse en présence d'un combat analogue. La guerre est déclarée entre les Dews qu'Ahriman commande et les Amschaspands et les Izeds. Mithra apparaît constamment entouré de ses compagnons armés contre les méchants esprits, et ces compagnons ne sont, en dernière analyse,

que les forces bienfaisantes de la nature. Nous avons là le pendant de la lutte d'Indra, auquel les Marouts et les dieux de l'air font habituellement cortége, et des Asouras.

L'Arya appelle journellement à son secours le dieu victorieux, Indra, qu'il se représente comme porté sur les Marouts, absolument de même que nous voyons l'Hébreu implorer le secours de Jéhovah, porté sur les Chérubins. La conception juive est moins entachée d'anthropomorphisme, mais elle repose sur la même idée.

On va s'en convaincre par le rapprochement de divers passages empruntés aux Védas ou aux livres de l'Ancien Testament.

« Le généreux Indra, dit Madhoutchhandas, a com-
« pris son dessein et il arrive avec l'escorte des Ma-
« routs[1]. »

« Nous implorons ici les secours du céleste Indra,
« dit Bhâradvâdja, dieu bienfaisant qu'accompagnent
« les Marouts[2]. »

« Qu'Indra, accompagné des Marouts, vienne à notre
« secours, du ciel et de la terre, de l'air et de l'onde, »
dit Vâmadeva[3].

« Indra est le chef des Marouts; ceux-ci sont ses
« auxiliaires et sans cesse en adoration devant sa puis-
« sance[4].

« O Marouts! s'écrie Medhâtithi, qui avez Indra
« pour chef[5]. »

1. *Rig-Véda*, sect. I, lect. 1, h. 10, v. 2, t. I, p. 16.
2. *Ibid.*, sect. IV, lect. 6, h. 3, v. 11, t. II, p. 426.
3. *Ibid.*, sect. III, lect. 6, h. 3, v. 3, t. II, p. 147.
4. *Ibid.*, sect. I, lect. 5, h. 6, v. 15, t. I, p. 102.
5. *Ibid.*, sect. I, lect. 2, h. 4, v. 8, t. I, p. 37.

« Dans sa lutte contre Vritra, à la suite d'Indra se « placent ses auxiliaires les Marouts, » s'écrie Savya[1]. Et plus loin il ajoute : « En te voyant dans ce combat « de ton arme meurtrière frapper Vritra à la face et « le terrasser, les Marouts t'adressaient leurs hom- « mages. »

On peut mettre en regard de ces invocations les paroles suivantes du Psalmiste :

« Dieu a abaissé les cieux et il est descendu; un « nuage obscur était sous ses pieds et il est monté sur « les chérubins et il s'est envolé; il a volé sur les ailes « des vents[2]. »

Ou encore celles-ci :

« Vous qui couvrez d'eau la partie la plus élevée du « ciel, qui montez sur les nuées et qui marchez sur les « ailes des vents[3]. »

Les Marouts formant les légions célestes, on comprend pourquoi le chantre védique se les représente comme des dieux armés : « Dieux rapides, dit-il, vous « portez de belles armes et de magnifiques ornements : « vos corps sont brillants de parure[4]. » Et ailleurs : « Dans leurs mains brillent des cimeterres, des arcs; de « riches parures couvrent leurs membres[5]. » Ces traits achèvent de rapprocher les Marouts des Amschaspands et des Izeds.

1. *Rig-Véda*, sect. I, lect. 4, h. 5, v. 4, t. I, p. 101; v. 15.
2. *Ps.* XVII, 10, 11.
3. *Ps.* CIII, 3.
4. *Rig-Véda*, sect. V, lect. 4, h. 21, v. 11, t. III, p. 110.
5. *Ibid.*, sect. VI, lect. 1, h. 9, v. 10, t. III, p. 270; cf. sect. II, lect. 4, h. 7, v. 2, t. I, p. 405. — Pounarvatsa leur donne une *armure d'or*, sect. V, lect. 8, h. 3, v. 32, t. III, p. 214.

Les Amschaspands, les Izeds, les Férouers, sont donnés comme *forts et redoutables*[1], ainsi que Mithra leur chef, *soldat élevé, qui monte un coursier*[2].

Les anges des Hébreux ont aussi avec ces Marouts une analogie non moins frappante ; ils sont représentés, de même qu'eux, comme de beaux jeunes gens[3] ; ils portent des armes ; ils volent dans les airs à la suite du Tout-Puissant et ont des ailes comme les Marouts[4]. Enfin, dans certains cas, ils semblent être, de même que ceux-ci, les génies des vents, ainsi que le montrent notamment ces paroles du Psalmiste : *Vous qui rendez vos anges aussi prompts que les vents, et vos ministres aussi ardents que la flamme*[5].

Telle était à cet égard la ressemblance des conceptions aryennes, perses et judaïco-chrétiennes, que dans leur développement intrinsèque, les idées qui s'attachaient à ces esprits célestes n'en gardèrent pas moins leur affinité. Au moyen âge, l'ange, ainsi que nous l'offrent les monuments figurés, est devenu un jeune et beau guerrier couvert d'une armure éclatante, la lance au poing ou le glaive à la main, qui frappe les démons et les ennemis de Dieu.

Les nuages ne sont pas seulement les Asouras, ce sont en même temps les forteresses dans lesquelles ils se réfugient, où ils habitent. Avec eux est *Çouchna*,

1. E. Burnouf, *Commentaire sur le Yaçna*, p. 571.

2. *Zend-Avesta*, t. II, p. 206 ; Ieschts-Sadés, trad. Anquetil du Perron ; cf. mon *Mémoire sur les divinités psychopompes*, *Revue archéologique*, t. II, p. 237.

3. Cf. *Rig-Véda*, sect. VI, lect. 1, h. 9, v. 18, t. III, p. 271.

4. *Rig-Véda*, note de M. Langlois, t. II, p. 252.

5. *Ps.* III.

personnification de la sécheresse, qu'enfante le souffle embrasé qui s'élève parfois dans le flanc de la nue. Les éclairs qui la sillonnent et qui semblent vouloir incendier la demeure d'Indra, ce sont les *Ddityas*. Tous ces esprits malfaisants et pervers sont encore personnifiés sous les noms de *Dasyous* et de *Sanacas*. A leur tête est *Vritra*, *l'enveloppe* que forme le nuage, l'obscurité par excellence. Au-dessous d'eux, subordonnés à leur pouvoir, sont les Rākchasas et les Bhoutas, génies méchants dont la peur peuple les nuits, sortes de diables, de larves, de farfadets, avec lesquels le pâtre de l'Arye confond tout ce qu'il déteste ou tout ce qu'il craint, l'animal immonde, la bête nocturne, l'ennemi caché et en embuscade, l'impie qui profane le culte et se joue du sacrifice; c'est le type du méchant, du Daroudj de l'Avesta; c'est le vrai démon de cette époque primitive.

Agni, Soma partagent avec Indra l'honneur d'avoir vaincu les Asouras et exterminé les Dasyous. Ces deux divinités apparaissent tour à tour comme le héros de la grande victoire céleste dont le récit occupe une si large place dans le Rig-Véda.

Écoutons le chantre védique : « L'Aurore, comme « une bonne mère de famille, vient pour protéger le « monde; elle arrive arrêtant le vol du génie malfai- « sant de la nuit[1]. » — « A l'orient, le soleil se lève, à « la vue de tous; il tue les ténèbres; il dévore toutes « les noires vapeurs issues des génies malfaisants[2]. »

« Le divin Savitri vient de la région lointaine pour

1. *Rig-Véda*, sect. I, lect. 4, h. 1, v. 5, trad. Langlois, t. I, p. 91.
2. *Ibid.*, sect. II, lect. 5. h. 7, v. 8, t. I, p. 439.

« détruire tout ce qui est mal[1]. Savitri à la main d'or, « dieu clairvoyant, s'avance entre le ciel et la terre. Il « tue les douleurs[2]. » Les Râkchasas sont les impies, les méchants, les brigands, contre lesquels la divinité protége le pieux chantre de l'hymne védique; ce sont aussi des ennemis dont les dieux triomphent, des êtres impurs et haïssables sur la tête desquels l'Arya appelle le courroux divin : « Divinités puissantes, Indra et « Agni, vous qui présidez à nos assemblées, domptez « les Râkchasas, empêchez ces êtres voraces de se mul- « tiplier[3]. O Marouts, reléguez avec ceux qui ne voient « pas le disque du soleil l'homme qui admet les Râk- « chasas à la table des dieux[4]. » Je viens de dire que les Râkchasas étaient aussi les chauves-souris, les oiseaux et les animaux nocturnes, les voleurs qui rôdent la nuit et que la peur et la superstition transforment en esprits malfaisants. C'est ce qui ressort avec évidence de deux passages des hymnes védiques : « O Marouts, dit Vasichtha, venez parmi les humains, « cherchez, prenez les Râkchasas, réduisez-les en « poussière, tant ceux qui volent la nuit sous forme « d'oiseaux que ceux qui cherchent à souiller nos ho- « locaustes[5]. — O magnifique Indra, lance du haut du « ciel ta foudre, que Soma a aiguisée. Avec ton ton- « nerre, frappe les Râkchasas à l'orient, à l'occident, « au midi, au nord. — « Arrivent les mauvais esprits « sous la forme de chiens qui osent attaquer l'invul-

1. *Rig-Véda*, sect. I, lect. 3, h. 3, v. 3, t. I, p. 66.
2. *Ibid.*, sect. I, lect. 3, h. 3, v. 9, t. I, p. 67.
3. *Ibid.*, sect. I, lect. 2, h. 2, v. 5, t. I, p. 34.
4. *Ibid.*, sect. IV, lect. 2, h. 4, v. 10, t. II, p. 313.
5. *Ibid.*, sect. V, lect. 7, h. 4, v. 18, t. III, p. 181.

« nérable Indra. Çacra aiguise son arme contre ces « méchants. — Qu'il lance sa foudre sur ces êtres « malfaisants qui troublent et profanent le sacrifice[1]. » « Çacra détruit ces Râkchasas, de même que la hache « fend le bois, que le marteau brise les vases de terre. « Donne la mort à ces mauvais esprits qui prennent la « forme de chouettes, de chats-huants, de chiens, de « loups, d'oiseaux, de vautours. O Indra, frappe le « Rakchasa, comme avec une pierre. » — Que le « Rakchasa nous épargne. Éloigne ces êtres malfai- « sants qui, cruels et vagabonds, ont des figures « d'hommes et de femmes[2]. » Les Râkchasas se confondent aussi avec les diverses personnifications des maladies et des maux physiques. Ils sont, de même que les Dasyous, l'emblème de l'impiété. Ils représentent ceux qui ne connaissent pas la loi sainte des Aryas[3] et n'offrent pas de sacrifices[4].

Voici maintenant sous quels traits s'offre, aux yeux de l'Arya, la dispersion des nuages par le soleil. « Ami de la louange et de plus en plus ferme et vigou- « reux, dit-il en s'adressant à Indra, il détruit les de- « meures fondées par les Asouras ; il empêche les splen- « deurs célestes d'être voilées, et, pour le bonheur

1. Ces animaux, venant souvent troubler le sacrifice et le souiller, étaient, pour cette raison, regardés comme des génies malfaisants. Les Râkchasas rappellent, comme on le voit, beaucoup les Harpyes de Virgile.

2. *Rig-Véda*, sect. v, lect. 7, h. 4, v. 19-23, t. III, p. 181 et suiv.

3. *Ibid.*, sect. III, lect. 2, h. 9, v. 1, t. II, p. 13.

4. *Ibid.*, sect. VI, lect. 5, v. 11, t. III, p. 368 ; sect. III, lect. 2, h. 9, v. 1, t. II, p. 13 ; cf. t. I, p. 149. Voy. ce qui est dit des Sanacas, sect. I, lect. 3, h. 1, v. 4, t. I, p. 46.

« de celui qui offre le sacrifice, il fait descendre la « pluie[1]. »

Ces nuages sont des divinités orgueilleuses, qui, dans leur insolente audace, se flattaient vainement de triompher du dieu du jour. « Brillants d'or et de pier- « reries, nos cruels adversaires couvraient la terre et « s'enorgueillissaient de leur force. Ils n'ont pu sur- « passer Indra qui les a vus s'évanouir à l'éclat du so- « leil[2]. »

Et ailleurs, nous lisons : « Ces impies qui osaient « lutter contre des dieux amis du sacrifice tournèrent « honteusement la tête, ô Indra, quand, du haut des « airs, à la face du ciel et de la terre, monté sur ton « char, ferme, terrible, tu soufflas sur ces miséra- « bles[3]. » Enfin dans un autre hymne, on dit au même Dieu : « Et toi, Indra, sur les frontières de ton bril- « lant empire, tu combattais ces ennemis qui, après « avoir ri, pleuraient de leur folie. Du haut du ciel, « tes feux venaient consumer le brigand[4]. » — « Vri- « tra dessèche la terre, dit Nodhas[5]; de sa foudre « puissante, Indra le frappe.., Il fait couler des tor- « rents de pluie. »

Agastya, dans un de ses hymnes[6], nous montre Indra frappant de ses flèches Ahi, le nuage-serpent, et dans sa colère faisant couler les ondes.

De semblables figures, de pareilles idées se rencon-

1. *Rig-Véda*, sect. I, lect. 14, h. 9, v. 6, t. I, p. 108.
2. *Ibid.*, sect. I, lect. 3, h. 1, v. 5, t. I. p. 61.
3. *Ibid.*, v. 8.
4. *Ibid.*, v. 6, 7.
5. *Ibid.*, sect. I, lect. 4, h. 15, v. 10, 12, t. I, p. 118.
6. *Ibid.*, sect. II, lect. 3, h. 8, v. 6 et suiv., t. I, p. 393.

trent chez le poëte hébreu qui nous représente Jéhovah tirant ses flèches sur les eaux : « Les nuées se sont « fendues par l'éclat de sa présence, et il en a fait sor- « tir de la grêle et des charbons de feu. Il a tiré ses « flèches contre eux et il les a dissipés. Il a fait briller « partout ses éclairs et il les a troublés et renversés[1]. »

Citons encore ce passage de l'hymne védique, où l'expression mythique se confond avec l'expression du fait naturel et rend par là plus sensible le naturalisme religieux. « Tu repousses par tes splendeurs, « dit Avatsarâ, fils de Caçyapa, l'ennemi qui enchaî- « nait le nuage, et tu ornes les régions célestes aux- « quelles tu rends la sérénité. Puissant par tes œuvres, « tu existes pour notre salut et non pour notre perte; « et, vainqueur de la magie des Asouras, tu as mérité « que ton nom fût célébré dans les sacrifices[2]. »

Mais l'image favorite du chantre arya, le mythe poétique par lequel il représente le plus ordinairement cette victoire du soleil et de l'air pur sur le nuage et l'obscurité, cette chute des ondes foudroyées par l'éclair, cette défaite de la nue, qui semblait menacer les cieux, c'est celle du serpent, du grand dragon, *Ahi, l'enfant des eaux, assis,* comme dit le poëte védique, *dans les airs, à la source des fleuves*[3].

La forme allongée que prennent d'ordinaire les nuages aidait à cette personnification; les vapeurs épaisses et ténébreuses qui serpentent dans l'atmosphère s'offraient aux yeux du naïf pâtre de l'Arye comme des

1. *Ps.* XVII, 13, 15; cf. *Ps.* LXXVI, 18.
2. *Rig-Véda*, sect. IV, lecl. 2, h. 12, v. 2, t. II, p. 317.
3. *Ibid.*, secl. V, lecl. 3, h. 15, v. 16, t. III, p. 80-83.

reptiles prêts à engloutir l'astre du jour. Mais la nue se fondait, se résolvait en pluie, quand la foudre avait grondé, et alors il s'imaginait qu'Indra, accompagné des Marouts, avait terrassé ce monstre de son redoutable *tvachtri*. Les ténèbres personnifiées devenaient un être, un dieu mauvais, tué par le Tout-Puissant. « Repoussez au sein des ténèbres l'obscurité qui n'en « doit point sortir, dit le poëte védique, chassez tous « vos ennemis et faites-nous la lumière que nous dési- « rons[1]. » Et ailleurs on lit cette phrase dans le Rig-Véda : « Avec ces sages Marouts qui t'accompagnent et « qui te secondèrent quand Ahi fut tué[2]. »

On pourrait citer une foule d'hymnes où sont peintes, avec les images les plus vives, les circonstances de ce combat mythique. Je me bornerai à deux. Le premier montre clairement la lutte de la lumière et des ténèbres; le second met en évidence toutes les phases de la lutte du Dieu et du serpent, Ahi ou Vritra. Voici le premier hymne; il est adressé aux Apris du soleil :

« L'être qui marche est comme arrêté au sein de « noires vapeurs, les ténèbres ont enveloppé les deux « flambeaux lumineux.

« Mais voici venir l'Aurore; elle détruit ces ténè- « bres, elle arrive de l'extrémité du ciel, elle les abat « et les réduit en poussière...

« Mais ces ténèbres ont été trahies par le matin, « telles que des voleurs. O ténèbres, vous avez vu la « lumière et vous êtes sorties de votre sommeil...

1. *Rig-Véda*, sect. I, lect. 6, h. 6, v. 10, t. I, p. 164.
2. *Ibid.*, sect. III, lect. 3, h. 8, v. 4, t. II, p. 69.

« Mutilées, coupées par morceaux, effilées comme « des aiguilles, allez, ô ténèbres, et délivrez-nous de « votre présence.

« A l'orient, le soleil se lève à la vue de tous ; il tue « les ténèbres, il dévore toutes ces noires vapeurs, « issues de génies malfaisants[1]. »

Voici maintenant le second hymne qui s'adresse à Indra :

« Je veux chanter les antiques exploits par lesquels « s'est distingué le foudroyant Indra. Il a frappé Ahi, « il a répandu les ondes sur la terre, il a déchaîné les « torrents des montagnes célestes.

« Il a frappé Ahi qui se cachait au sein de la mon- « tagne céleste ; il l'a frappé de cette arme retentis- « sante formée pour lui par Tvachtri, et les eaux, telles « que les vaches qui courent vers leur étable, se sont « précipitées vers la mer.

« Indra, impétueux comme le taureau, se désaltérait « de notre soma pendant les Tricadrous[2] ; il buvait de « nos libations. Cependant Maghavan a pris la foudre « qu'il va lancer comme une flèche ; il a frappé les « premiers-nés des Ahis.

« Indra, quand ta main a frappé le premier-né des « Ahis, aussitôt les charmes des magiciens sont dé- « truits ; aussitôt tu sembles donner naissance au so- « leil, au ciel, à l'aurore. L'ennemi a disparu devant « toi.

« Indra a frappé Vritra, le plus nébuleux de ses « ennemis. De sa foudre puissante et meurtrière, il lui

1. *Rig-Véda*, sect. II, lect. 5, h. 8, t. I, p. 438 et suiv.
2. Ce sont trois sacrifices particuliers.



« a brisé les membres, tandis que Ahi, tel que l'arbre « attaqué par la hache, gît étendu sur la terre.

« Comme il n'avait point de rival à craindre, enivré « d'un fol orgueil, Vritra osait provoquer le dieu fort « et victorieux qui a tant de fois donné la mort. Il n'a « pu éviter un engagement meurtrier, et l'ennemi « d'Indra, d'une poussière humide a grossi les rivières.

« Privé de pieds, privé de bras, il combattait en- « core Indra. Celui-ci le frappe de sa foudre sur la « tête, et Vritra, cet eunuque qui affectait les dehors « de la virilité, tombe déchiré en lambeaux.

« Ainsi qu'une digue rompue, il est couché par terre « et recouvert de ces eaux dont l'aspect charme notre « cœur; ces ondes que Vritra embrassait de toute sa « grandeur, foulent et pressent maintenant Ahi terrassé.

« La mère de Vritra s'abaisse. Indra lui porte par- « dessous un coup mortel; la mère tombe sur le fils. « Dânou est étendu comme la vache avec son veau.

« Le corps de Vritra, ballotté au milieu des airs agi- « tés et tumultueux, n'est plus qu'une chose sans nom « que submergent les eaux. Cependant l'ennemi d'In- « dra est enseveli dans le sommeil éternel[1]. »

1. *Rig-Véda*, sect. 1, lect. 2, h. 13, t. I, p. 56-57. Ce mythe a certainement une grande analogie avec celui de la chute des anges et du combat des Amschaspands et des Dews. Il est à noter que le passage du prophète Isaïe (xiv, 12 et suiv.), dans lequel on a cru voir la première trace de la tradition très-postérieure à l'époque mosaïque de la défaite de Satan et de ses légions, reproduit tout à fait une idée védique; Ousanas, la planète Vénus, est le chef et le précepteur des Asouras, absolument de même que le Lucifer mentionné dans Isaïe; il est représenté comme sans cesse en lutte avec les dieux et ayant été précipité du haut du ciel. Voy. *Rig-Véda*, sect. 1, lect. 4, h. 6, v. 10, t. I, p. 98.

Il est impossible de peindre sous des traits plus saisissants un phénomène naturel. Si le poëte s'éloigne de temps en temps du simple exposé du météore, il y rentre sans cesse et ne permet pas qu'on puisse se méprendre sur ses intentions.

Le travail de l'anthropomorphisme ne s'est pas arrêté là. La mort de Vritra a pris dans les légendes postérieures un caractère encore plus historique et plus humain. Dans le Mahâbhârata, elle est racontée en des termes qui nous montrent à quel point les Hindous avaient oublié l'origine toute naturaliste de ce dieu méchant [1]. On voit dans l'épopée sanscrite le dieu muni de la foudre, protégé par les autres divinités, attaquer Vritra, qui tient enveloppés le ciel et la terre ; celui-ci est défendu de toute part par les Kâlakêyas gigantesques, avec leurs armes levées, pareils à des montagnes surmontées de leurs cimes. « Alors eut lieu, dit le Mahâbhârata, « le combat des dieux avec les Dânavas, qui, pendant « une heure, remplit le monde d'une grande terreur. « C'était un grand bruit de glaives levés et heurtés par « de nombreux combattants, ou frappant sur des corps. « On vit la surface de la terre couverte par les têtes qui « tombaient de l'atmosphère comme des palmes déta- « chées de leur tige. Les Kâlêyas, couverts de cuirasses « d'or, combattant avec des piques, tombaient sur les « dieux comme les arbres embrasés d'une forêt. Les « dieux ne purent soutenir le choc de ces impétueux « combattants qui se précipitaient sur eux ; mis en « désordre, ils s'enfuirent épouvantés. » L'épopée in-

1. Voy. Ph. Ed. Foucaux, *le Mahâbhârata*, *onze épisodes tirés de ce poëme épique*, p. 213 et suiv.

dienne raconte ensuite la victoire d'Indra aidé de Vichnou, des dieux et des glorieux Richis.

Des mythes plus complexes, plus riches encore de développement sortirent de la même source. Il se forma de longues légendes dont le point de départ n'était que le naïf exposé des phénomènes naturels, mais qui s'éloignèrent promptement de la conception à laquelle elles devaient naissance, si bien que pour y remonter, il faut souvent consulter le commentateur hindou. Dans le Rig-Véda même, il y a des traces de ces mythes où la conception naturaliste tendait à s'effacer, et sur lesquels s'est exercée la sagacité de Pandits. En voici un exemple :

Les rayons du soleil semblent, au déclin du jour, aller s'enfoncer dans quelque obscur souterrain, ou, pour mieux dire, la nuit apparaît, aux yeux de l'Arya, comme une caverne dans laquelle ces rayons sont retenus. Qui peut dérober ainsi à l'homme ces feux bienfaisants dont est égayée, animée la nature? se dit le poëte védique; et il se répond : Sans doute, des génies malfaisants, ceux qui semblent avoir voué à la lumière une haine éternelle, les Asouras, les Panis (les mains lestes), fils de Bala (la violence). Et les rayons solaires, sous l'empire de cette idée, ne sont bientôt plus pour lui les feux du ciel. Comme les bestiaux composaient toute la richesse de l'Arya, il transporte leur nom à tout ce qui fait son bonheur et lui procure un avantage. Les feux rougeâtres du soleil couchant, il les appelle des vaches, nom qu'il donne aussi au sacrifice, à la prière, à la terre, aux nuages, à la libation. Dès lors ce ne sont plus les rayons solaires que, dans la pensée de

l'Arya, les Asouras ont cachés au fond de leur caverne, ce sont des vaches célestes qu'ils ont dérobées, vaches dont Indra est le pasteur et le maître (*gopati*). De là une légende dont les développements se sont continués bien après l'époque védique.

L'Arya appelle le retour de cette clarté sublime dont la flamme du sacrifice lui fournit durant la nuit une image affaiblie. Le feu du foyer, nous l'avons déjà vu, c'est Agni. Et par une de ces métaphores dont la hardiesse nous surprend et répond peu à nos habitudes, une chienne divine est donnée pour compagne à Agni, c'est Saramâ, personnification de la voix de la prière (Vâgdévi). Cette chienne, dans la légende, va à la découverte des vaches que les Asouras ont dérobées. Le jour qui reparaît fournit la conclusion du récit; c'est pour l'Arya, Indra en personne, accompagné des Marouts et des Angiras, qui vient briser la caverne [1].

On comprend combien, une fois lancé dans la voie des allégories, l'Arya devait promptement agrandir le cercle de ses croyances religieuses, combien l'infinie variété des phénomènes optiques devait lui fournir de divinités nouvelles.

Le sabéisme a-t-il suffi aux instincts religieux des pasteurs de l'âge védique? N'ont-ils déifié que la nature, et ne sont-ils point arrivés à déifier l'homme même? C'est là une question dont la solution importe à la connaissance complète de la religion des Aryas.

Les érudits du siècle dernier, élevés à l'école de l'évhémérisme des Pères de l'Église, étaient fort en-

1. *Rig-Véda*, trad. Langlois, t. I, p. 249, note.

clins à ne voir dans tous les dieux de l'antiquité que des rois ou des héros transformés par l'admiration en êtres divins. Une étude plus approfondie des mythologies a réduit de plus en plus la part à faire à l'évhémérisme. Bien des divinités qui, de prime abord, avaient paru tirer leur origine de personnages tout humains, se sont trouvées n'être que des produits de l'anthropomorphisme. Plus on scrute et l'on compare les fables et les légendes des temps antiques, moins on découvre de ces dieux qui aient pu être primitivement des hommes. Cette réflexion est naturellement amenée par ce que le Rig-Vêda rapporte des Ribhous ou Ribhavas. Un habile indianiste belge, M. Nève, a composé tout un livre[1] pour établir que ces Ribhavas avaient été des personnages réels, et démontrer que leur histoire est un exemple de cette tendance universelle dans le paganisme qui fait replacer l'homme au nombre des pouvoirs de la nature divinisée, après que les forces du monde physique ont reçu les attributs de l'humanité et les dons de l'intelligence. Il est certain que dans le système fort postérieur d'exégèse mythologique que développe le Niroukta[2], les Ribhavas ont pris le caractère d'hommes véritables[3]; mais qu'ils l'aient eu à une épo-

1. *Essai sur le mythe des Ribhavas, premier vestige de l'apothéose dans le Véda* (Paris, 1847).

2. *Niroukta*, c'est-à-dire étymologie, est le titre d'un ouvrage sur les étymologies du Vêda, attribué à Yâsca. Ce livre paraît avoir été composé à l'aide de traités antérieurs. On distingue par le nom de Nighantou, le texte du Niroukta d'avec le commentaire, attribué aussi à Yâsca, et auquel le nom de Niroukta est plus particulièrement appliqué. Voy. Max Müller, *A History of ancient sanskrit literature*, 2e édit., p. 152 et suiv.

3. Nève, o. c., p. 219. — Lassen, o. c., p. 769.

que antérieure, cela est très-douteux. Il paraît plus naturel d'y voir avec M. Langlois[1] les rites, les cérémonies déifiées.

Les Ribhavas sont représentés comme trois prêtres des premiers âges, auxquels leur grande réputation de vertu a fait attribuer l'immortalité par les générations suivantes, et qui, à ce titre, ont été associés aux Dêvas. Tels qu'ils sont représentés dans le Rig-Vêda, ils exercent, ainsi que l'observe M. Nève, l'influence morale de dieux intelligents; ils offrent à leurs adorateurs le plus haut idéal de cette vertu puissante dont leur carrière terrestre a fourni le premier modèle. On les voit jouer dans la mythologie védique le même rôle que les Cyclopes, les Telchines, les Curètes, les Dactyles, dans la mythologie grecque. Ce sont à la fois des ministres des autels et des artisans merveilleux qui font servir leur art au culte des dieux. C'est ainsi qu'ils ont forgé pour les Açvins un char rapide dont les roues tournent avec vélocité; ils ont créé les coursiers fauves attelés au char d'Indra, et de même que les Cyclopes se rattachent à Héphæstos, le Vulcain grec, les Ribhavas se rattachent à Tvachtri, le grand artisan céleste, habile à toute œuvre, à Viçvacarman[2].

La théogonie védique dont je viens de présenter l'aperçu, accuse une époque primitive où le sentiment religieux et l'imagination, livrés à eux-mêmes, n'ont point été réglés par l'esprit de méthode et de classification, qui ne devient pour l'intelligence un besoin

1. *Rig-Véda*, trad. Langlois, t. I, p. 255, note.

2. Voy. ce qui a été dit plus haut, p. 69, et Kuhn, *Urgeschichte der Indo-germanischen Völker*, dans la *Zeitschrift für*, etc., p. 111.

qu'à un âge plus avancé de la vie des sociétés. La religion n'est point encore arrivée dans le Rig-Véda à l'époque que l'on peut appeler théologique; elle n'a pas même atteint l'âge épique, c'est-à-dire celui où l'imagination, dominant le sentiment religieux, associe à l'idée de la Divinité une suite d'événements, de hauts faits, d'aventures dont elle compose l'histoire de celle-ci[1]. La période védique est celle que l'on peut appeler *odique*. Les croyances ne s'y manifestent que par des chants en l'honneur des dieux, et c'est dans ces chants que prend naissance le mythe dont le développement produit l'épopée. Il y a là un mode de génération tout semblable à celui de l'histoire qui commence aussi par des chants populaires rappelant les exploits de la nation et de ses chefs. La chronique recueille ces traditions poétiques, les dépouille de leur mètre et s'efforce d'y introduire l'ordre chronologique; elle est aux chansons historiques ce que l'épopée mythologique est à l'hymne religieux.

Ce que je viens de dire explique pourquoi il n'existe entre les divinités des Aryas, que des rapports mal définis qui prêtent d'autant plus à la confusion, à l'assimilation des divinités entre elles, au transport à l'une des attributs de l'autre, que leur origine sabéiste donne à tous ces dieux une physionomie commune. On ne doit donc pas s'étonner de ne point rencontrer dans la mythologie védique les principaux traits de la religion brahmanique, quoique les éléments de celle-ci s'y trouvent presque tous en germe. Même avec son carac-

1. Voy. Lassen, *Indisch. Alterthumsk.*, t. I, p. 18 et 772.

tère essentiellement primitif, le védisme offre une richesse de personnifications, une variété d'images et de création où se manifeste la fécondité du génie aryen. Ce polythéisme si poétique tranche avec la sobriété du monothéisme hébraïque. La divinité se réfléchit à l'infini dans toutes les images que la nature offre aux yeux, et chacune peut ainsi devenir le point de départ d'une religion nouvelle. Aussi peut-on dire que l'Inde, l'Inde védique, est la terre classique des religions. Voilà pourquoi, tandis que le culte védique donne naissance dans l'Hindoustan au brahmanisme, il enfante dans la Perse le mazdéisme, et ses souvenirs, apportés en Europe, deviennent le point de départ des religions helléniques et italiques, de celles des Germains, des Slaves et des Celtes.

Toutefois sous cette étonnante diversité de créations divines, l'esprit humain saisit de bonne heure l'unité qui en faisait le fond. L'Anoucramanî du Rig-Vêda, attribué à Câtyâyana[1], table générale des hymnes de ce recueil, qui donne non-seulement les premiers mots de chaque hymne, le nombre des vers et leur mètre, le nom et la famille des poëtes, mais encore le nom des dieux, nous montre les premiers efforts faits pour arriver à remettre l'unité dans une théogonie si complexe. Il y a, dit cet ouvrage, trois divinités : la terre, l'air et le ciel sont leur empire, et Agni, Vâyou et Soûrya, leur nom. La diversité de leurs œuvres leur a fait attribuer des noms différents et adresser des hymnes divers. Ailleurs dans le même livre, toutes les divinités sont rame-

1. Voy. Max Müller, o. c., p. 215.

nées à une seule, le Soleil, donné pour l'âme de tous les êtres; les autres ne sont que des manifestations de sa puissance[1]. Ce dernier système, qui est celui du Niroukta, apparaît déjà dans un hymne curieux aux Viçvadêvas, attribué à Dîrghatamas[2].

« L'esprit divin qui circule au ciel, y est-il dit, on « l'appelle Indra, Mitra, Varouna, Agni. Les sages don- « nent à l'être unique plus d'un nom; c'est Agni, Yama « Mâtarisvan. »

Le Niroukta, qui remonte à une époque antérieure au bouddhisme, est le plus ancien essai de systématisation qui nous soit resté des notions religieuses répandues dans le Rig. Il appartient pour le fond à un âge où en même temps que le besoin de notions plus précises sur les dieux se faisait sentir, le sens attribué à beaucoup d'expressions employées dans les hymnes védiques, commençait à s'oublier. Les dieux y sont divisés par classes, et à chacun d'eux est assigné un séjour spécial dans le ciel, dans l'univers[3]. Mais ce livre n'est déjà plus l'œuvre des Aryas, c'est celle des Hindous. Pour ce motif, le mouvement religieux auquel il correspond ne saurait être reporté aux origines des religions indo-européennes, et je dois me borner à signaler ici la démarcation qu'il établit entre l'époque védique et celles qui l'ont suivie.

Les plus anciens hymnes du Vêda datent d'un âge

1. Lassen, o. c., p. 10 et 768.

2. *Rig-Véda*, sect. II, lect. 3, h. 4, v. 46, trad. Langlois, t. I, p. 389.

3. La distribuion des dieux en dieux de la terre, de l'air et du firmament est consignée dans la troisième partie du Niroukta, appelée Daivala. Voy. Max Müller, o. c., p. 155.

encore trop peu avancé de la vie religieuse, pour renfermer un système cosmogonique et une notion arrêtée de la vie future. Les Aryas n'avaient, dans le principe, sur l'origine du monde et l'immortalité de l'âme, que des idées vagues variant d'une personne à l'autre; c'est seulement à l'époque correspondant aux hymnes les plus récents du Rig-Véda, que ces idées prennent un caractère plus précis et tendent à constituer un dogme.

La création de l'univers est attribuée à Indra par la plupart des chantres védiques : « O Indra, seul tu « as fait tout ce qui existe[1]. » — « C'est Indra qui « étend et soutient la terre[2]. » — « C'est à lui qu'on « doit les jours, les chevaux, les plantes, les vaches, « les eaux, les forêts[3]. » Tel est le langage du Rig. « Indra naît, s'écrie Renou, fils de Viçvâmitra[4]; à sa « suite viennent avec amour, les mois, les arbres, « les plantes, les montagnes célestes, le ciel et la « terre, les ondes. »

Cette terre qu'a créée Indra, par son immensité elle en est l'image, comme le dit le chantre védique. « Ha- « bitant au fond de l'éther resplendissant, de ta nature « fort et superbe, pour notre bien tu as fait la terre « à l'image de ta grandeur; tu parcours le ciel heureu- « sement environné des eaux[5]. » C'est dans ce ciel qu'Indra a placé le soleil pour élargir l'horizon; il en a

1. *Rig-Véda*, sect. I, lect. 4, h. 6, v. 4, t. I, p. 102.
2. *Ibid.*, sect. I, lect. 6, h. 9, v. 2, t. I, p. 198.
3. *Ibid.*, sect. I, lect. 6, h. 9, v. 5, t. II, p. 49. — Sect. III, lect. 2, h. 5, v. 10.
4. *Ibid.*, sect. VIII, lect. 4, h. 4, v. 1 et 3, t. IV, p. 339.
5. *Ibid.*, sect. I, lect. 4, h. 7, v. 3, t. I, p. 12.

formé les lumières [1]. « Roi de tous les dieux, sans égal, « le dieu Indra, dit Pâroutchhépa [2], qui se manifeste « par la foudre, communique à tous les êtres le mou- « vement et la vie. »

Indra créateur est, comme il a été déjà observé plus haut, représenté sous des traits analogues à ceux que le Psalmiste donne à Jéhovah. Mais si le chantre hébreu célèbre la création comme l'œuvre de Dieu, il n'entre pas plus que le chantre védique dans le détail de cette œuvre merveilleuse [3].

Mitra et Varouna sont donnés pour assistants à Indra; à eux appartient la garde de l'univers. Parfois Vichnou est substitué comme créateur au dieu suprême; plus souvent c'est Agni qui prend sa place; aussi lui voit-on appliquées dans le Rig les épithètes de créateur et de père de tous les êtres [4]; il y est invoqué comme ayant décoré d'étoiles la voûte céleste.

Agni reçoit à ce titre le nom de *Dhâtri* [5], c'est-à-dire de représentant d'Indra [6]. Enfin Savitri est aussi désigné comme l'auteur de la création. « C'est toi, dit un « hymne védique, qui as créé, c'est toi qui animes tous « ces êtres bipèdes et quadrupèdes [7]. » Mais cette création attribuée à Savitri est moins l'acte divin qui produisit, au commencement, l'univers, que la vie qui y

1. *Rig-Véda*, sect. II, lect. 6, h. 5, v. 6, t. I, p. 465.
2. *Ibid.*, sect. II, lect. 1, h. 6, v. 2, t. I, p. 325; cf. sect. II, lect. 6, h. 4, v. 9, t. I, p. 463.
3. Cf. *Ps.* LXXXVIII, 11, 12; CXXXV, 5, 6 et pass.
4. *Rig-Véda*, sect. III, lect. 5, h. 2, v. 7, t. II, p. 119
5. *Ibid.*, sect. VIII, lect. 8, h. 48, v. 2, t. IV, p. 483.
6. Cf. Benfey, *Sâma-Veda*, p. 102.
7. *Rig-Véda*, sect. V, lect. 1, h. 10, v. 2, t. III, p. 17.

circule et qu'entretient la chaleur vivifiante du soleil, personnifié par Savitri. Le même astre symbolisé par un oiseau, *Garouda* ou *Tarkchha*, qui rappelle beaucoup le phénix des Égyptiens, est en certaines circonstances invoqué comme le créateur des cinq espèces d'êtres et spécialement comme celui des ondes [1].

Si les chantres aryas ne se sont point expliqués sur les circonstances de la création, c'est qu'elle restait pour eux un problème impénétrable. On ne voit pas hasarder dans les premières sections du Rig d'hypothèse quelconque sur ce fait mystérieux. Le poëte se borne à proclamer son ignorance et son incertitude. « Ce dieu qui « n'a point de guide, qui n'a point de lieu, dit un « hymne védique adressé au soleil [2], comment fait-il « pour monter, pour descendre sans tomber? Qui peut « savoir quelle force le maintient? » — « De ces deux « divinités, s'écrie Agastya, en parlant du Ciel et de la « Terre [3], quelle est la plus ancienne, quelle est la moins « âgée, comment sont-elles nées, ô poëte, qui le sait? » Dans les derniers hymnes du Rig, séparés peut-être par plusieurs siècles des premiers, le chantre est plus hardi; il aborde les conceptions métaphysiques. C'est alors qu'est née l'idée de Pouroucha, l'être immatériel, l'âme du monde, qui le crée et l'engendre. Cette création, l'Arya se la représente, ainsi que le faisaient les anciens Égyptiens, comme une génération sexuelle. Pouroucha, le divin mâle, s'unit à Prâdhâna, la matière, et de ce commerce sortent tous les êtres. La

1. *Rig-Véda,* sect. VIII, lect. 8, h. 16, v. 3, t. III, p. 472.
2. *Ibid.*, sect. III, lect. 5, h. 9, v. 5, t. I, p. 129.
3. *Ibid.*, sect. II, lect. 5, h. 2, v. 1, t. I, p. 426.

naissance de l'homme a fourni à tous les peuples de l'antiquité l'image de celle du monde entier. Toutes les théogonies nous donnent les dieux, les agents physiques qu'ils personnifient, les phénomènes que ces agents produisent, comme le fruit d'un hymen. Cette âme du monde, Pouroucha, est sortie par voie d'émanation ou de dédoublement, de l'âme supérieure (Paramâtmâ). On a donc là une triade, une trimourtti, qui fait le pendant de la triade physique formée d'Agni (le feu), de Vâyou (l'air) et de Soûrya (le soleil)[1].

Pouroucha a mille têtes, mille yeux, mille pieds; il a pétri la terre de ses six doigts et en a fait une boule au-dessus de laquelle il domine[2]. L'Arya compare l'œuvre de la création au sacrifice qui en est le symbole journalier; car à ses yeux, c'est la prière et l'oblation, fruits de l'amour, qui entretiennent et créent le monde. Il y a là une idée presque chrétienne. « La toile du sa« crifice s'étend formée de cent et un fils fournis par « les Dêvas; les pères (des saintes cérémonies) viennent « s'associer pour tisser cette toile, la monter et la dé« monter. — Pouroucha développe, découpe, étend « la toile dans le ciel; près de lui sont placés les Ri« chis lumineux[3]. » C'est dans un hymne de Viçvacarman, adressé à Agni, que le récit de la création est présenté, sinon avec le plus de détails, du moins sous sa forme la plus élevée et dans un concept digne du Psalmiste hébreu. Laissons parler le chantre védique.

« Le père de ce (grand corps qui) étonne nos yeux,

1. Voy. Langlois, *Mémoire sur la triade indienne*.
2. *Rig-Véda*. sect. VIII, lect. 4, h. 5, v. 1, t. IV, p. 340.
3. *Ibid.*, sect. VIII, lect. 7, h. 11, v. 1 et 2, t. IV, p. 422.

« a, dans sa sagesse, enfanté les ondes (aériennes) et « ensuite le ciel et la terre qui les environnent, et qui « les a étendus en les affermissant de tous côtés sur « leurs bases antiques.

« Celui qui est notre père, qui a engendré et qui « contient tous les êtres, connaît chaque monde. (Dieu) « unique, il fait les autres dieux. Tout ce qui existe le « reconnaît pour maître.

« Les ondes ont porté dans leur sein celui qui est « supérieur au ciel et à la terre, aux dieux et aux « Asouras, celui qui donne la lumière à tous les êtres « divins.

« Oui, les ondes ont porté dans leur sein celui qui « donne la lumière à tous les êtres divins. Sur l'ombi-« lic du (Dieu) incréé, reposait un (œuf), dans lequel « se trouvaient tous les mondes. »

« Vous connaissez celui qui a fait toutes ces choses ; « c'est le même qui est au dedans de vous. Mais à nos « yeux, tout est couvert comme d'un voile de neige[1]. »

Dans ce chant magnifique, où la poésie prête à la métaphysique ses plus riches couleurs, on voit poindre les figures qui, développées plus tard, deviendront dans la religion brahmanique l'origine d'un mythe cosmogonique, d'un récit de la création. L'œuf que sous-entend le texte de l'hymne, c'est l'œuf cosmique, l'utérus d'or, l'Hiranyagarbha, au sein duquel est né Brahma, Brahma qui doit ensuite donner naissance par son union avec Mâyâ, aux dieux et à tous les êtres. Il y a là une conception qui rappelle d'une manière frap-

1. *Rig-Véda*, sect. VIII, lect. 3, h. 11, v. 1 et suiv., t. IV, p. 316, 317.

pante l'œuf de la cosmogonie orphique, l'ὠεὸν ἀργύρεον, dans lequel s'était accomplie la gestation de Phanès, l'être primitif[1].

Un hymne que l'on peut placer, tant pour la beauté de la forme que pour l'élévation des idées et la sublimité des images, à côté de celui de Viçvacarman, porte précisément le nom d'Hiranyagarbha[2] et est adressé au même Agni, qualifié de *Pradjâpati*[3]. Voici quel portrait il y est fait du Créateur[4] :

« Il donne la vie et la force. Tous les êtres, les dieux « (eux-mêmes) sont soumis à sa loi. L'immortalité et la « mort ne sont que son ombre. A quel (autre) Dieu « offririons-nous l'holocauste?

« Il est par sa grandeur le seul roi de tout ce monde « qui voit et qui respire. Il est le maître de tous les « (animaux), bipèdes et quadrupèdes. A quel (autre) « dieu offririons-nous l'holocauste?

« Sa grandeur, ce sont ces (montagnes) couvertes de « frimas, cet Océan avec ses flots, ces régions (célestes), « ces deux bras (qu'il étend). A quel (autre) dieu offri- « rions-nous l'holocauste?

« Par lui ont été solidement établis le ciel, la terre, « l'espace, le firmament. C'est lui qui, dans l'air, a « répandu les ondes. A quel (autre) dieu offririons-nous « l'holocauste?

« Quand les grandes ondes sont venues, portant « dans leur sein le germe universel et enfantant Agni,

1. Voyez mon *Histoire des religions de la Grèce antique*, t. III, p. 309.
2. Voyez ce que je dis plus loin de ce personnage.
3. C'est-à-dire *le maître de la création*.
4. *Rig-Véda*, sect. VIII, lect. 7, h. 2, t. IV, p. 410.

« alors s'est développée l'âme unique des dieux. A « quel (autre) dieu offririons-nous l'holocauste? »

« Une conception métaphysique encore plus avancée nous est fournie par l'hymne à l'âme suprême (*Paramâtma*), dont on fait honneur au sage Pradjâpati :

« Rien n'existait alors, ni visible, ni invisible[1]. « Point de région supérieure, point d'air, point de « ciel. Où était cette enveloppe (du monde)? Dans quel « lit se trouvait contenue l'onde? Où étaient ces pro« fondeurs impénétrables (de l'air)?

« Il n'y avait point de mort, point d'immortalité. « Rien n'annonçait le jour ni la nuit. Lui seul respi« rait, ne formant aucun souffle, renfermé en lui« même. Il n'existait qu'en lui.

« Au commencement les ténèbres étaient envelop« pées de ténèbres, l'eau se trouvait sans impulsion. « Tout était confondu. L'être reposait au sein de ce « chaos, et ce grand tout craquait par la force de sa « piété.

« Au commencement l'amour fut en lui et de son « esprit jaillit la première semence.

« Qui connaît ces choses? Qui peut les dire? D'où « viennent les êtres? Quelle est cette création? Les « dieux ont été aussi produits par lui. Mais lui, qui « sait comment il existe?

« Celui qui est le premier auteur de cette création « la soutient. Et quel autre que lui pourrait le faire?

1. Les idées métaphysiques se font jour dans la partie la plus moderne du Rig-Vêda. M. Max Müller (*o. c.*, p. 559) a remarqué qu'on voit exprimée par le poëte l'idée hégélienne non-seulement qu'à l'origine l'*être* n'existait pas, mais qu'il n'y avait pas même encore de *non-être*.

« Celui qui du haut du ciel a les yeux sur tout ce « monde, le connaît seul. Quel autre aurait cette « science[1] ? »

L'Arya n'avait de la constitution et de la forme du monde, que les conceptions les plus naïves et les plus grossières. Ses idées cosmologiques se rapprochent beaucoup de celles des premiers Hébreux et de celles des Grecs de l'âge homérique. Il se représente la terre appuyée sur des montagnes[2]. Cette terre n'était d'abord qu'une masse chaotique que le Créateur a fixée sur sa base. « O Indra, dit Viçvâmitra, la terre « était une masse confuse et mobile ; c'est toi, Indra, « qui as étendu son immensité et qui l'as fixée sur sa « base. Dieu généreux, tu as consolidé le ciel et la « terre. Le ciel est porté sur mille impérissables co« lonnes[3]. »

C'est à Mitra et à Varouna, sans cesse qualifiés dans les hymnes védiques de gardiens des trois cieux, des trois airs, des trois terres[4], qu'appartient la conservation spéciale de l'univers. Varouna, en sa qualité de dieu-soleil, est le régulateur de la vie. L'expression des trois cieux, des trois airs, des trois terres, fait allusion à la division cosmologique admise par les poëtes aryas. Le monde se subdivise en effet en trois parties,

1. *Rig-Véda*, sect. VIII, lect. 7, h. 10, t. IV, p. 421, 422.

2. *Ibid.*, sect. V, lect. 6, h. 19, v. 3, t. III, p. 174.

3. *Ibid.*, sect. II, lect. 8, h. 5, v. 5, t. I, p. 523. — Sect. II, lect. 3, h. 3, v. 4, t. I, p. 372.

4. *Ibid.*, sect. IV, lect. 2, h. 7, v. 1, t. II, p. 361. Le nombre trois est sacré chez les Aryas comme chez presque tous les peuples de l'antiquité. Le soleil a trois stations, de même qu'il y a trois foyers et trois sacrifices. Voy. *Rig-Véda*, trad. Langlois, t. II, p. 242, note.

qui se subdivisent à leur tour en trois *locas*. Ainsi il y a trois parties dans le ciel (*dyou*), trois dans l'air (*antarikcha*), trois dans la terre (*bhou*)[1].

Au reste, les idées que les ancêtres des Hindous se faisaient de la formation de l'univers, de la manière dont il a été créé, ont quelque peu varié. Le livre appelé Atharva-Vêda, ensemble de chants expiatoires, imprécatoires et préservateurs, dont le fonds est incontestablement très-ancien, mais qui n'a été rattaché à la littérature védique qu'à une époque comparativement moderne[2], nous fournit de la constitution du monde un tableau analogue à celui du Rig-Vêda. J'extrais un hymne adressé à la Terre, les versets indiquant les idées cosmogoniques que se faisait l'Arya :

« Puisse le monde, qui n'était à l'origine qu'une « masse flottant sur les eaux en mouvement; puisse « la Terre et le monde nous donner l'énergie et la « force.

« Puisse la Terre, autour de laquelle coulent nuit et « jour les eaux sans cesser ni manquer, nous donner le « lait.....

« Environ à ton milieu, ô monde, près de ton nom-

1. Voy. *Rig-Vêda*, trad. Langlois, t. II, p. 514, note.

2. Les premiers Hindous ne reconnaissaient dans le principe que trois Vêdas : le Rig, le Yadjouch et le Sâman, ou, pour mieux dire, il n'y avait qu'un seul Vêda comprenant trois parties, trois rédactions, attendu que le Yadjour-Vêda et le Sâma-Vêda se composent d'hymnes déjà contenus dans le Rig-Vêda. L'Atharva-Vêda, au contraire, comprend un ensemble de chants d'une nature particulière et que récitaient les brahmanes pendant le sacrifice. Ces chants ont fini par constituer, mais à une époque déjà très-ancienne, une partie additionnelle du code religieux. Voy. Max Müller, *A History of ancient sanskrit literature*, 2e édit., p. 122, 445 et suiv.

« bril, où réside ta vertu, établis-nous, purifie-nous!
« La Terre est notre mère, je suis le fils de la Terre.

« La Terre est la mère des herbes dont toutes choses « sont nées; la Terre et le monde sont sûrs et établis « sur des fondements inébranlables, plaisants et agréa- « bles! Puissions-nous marcher sur toi pour toujours.

« Grande est ta place; tu es devenue grande; grande « est ta force, toi la tremblante et la remuante... « Puisse le grand Indra veiller sur toi sans relâche. « Toi, ô Terre, fais-nous resplendir comme de l'or; « que nul ne nous haïsse.

« Agni est dans la Terre, dans les herbes; les eaux « contiennent Agni. Agni est dans la pierre, dans « l'homme; il y a bien des Agnis dans les bestiaux et « les chevaux.

« Agni brille en s'échappant du ciel; le large firma- « ment est la place de ce dieu.

« Sur la Terre, les hommes présentent aux dieux le « sacrifice, les oblations qu'ils ont préparées; sur la « Terre, les hommes mortels ont leur suffisance de « nourriture... Que la Terre me donne le souffle et la « vie, que le monde me comble d'années.

« La Terre est formée du rocher, du caillou et de la « poussière; la Terre est solidement travaillée et éta- « blie; que j'honore le monde dont le souffle est d'or.

« Je loue le monde, qui est continuellement renou- « velé, la patiente Terre que notre prière réjouit... « Puissions-nous habiter sur toi, ô Terre, toi qui ap- « porte le rafraîchissement et la nourriture, qui es « pourvue d'aliments et de mets gras.

« Le monde qui est constamment renouvelé pour

« arriver à perfection, dans lequel sont les Agnis, qui « résident dans les eaux, a pris par devers lui le ser- « pent, bien qu'en tremblant, tandis qu'il abandonnait « les impies Dasyous, préférant Indra et non Vritra; il « s'est soumis à Çacra comme à son seigneur.

« Dans le monde, où sont les fortes tours qu'ont « construites les dieux, où est le sol sur lequel ils lut- « tent dans le monde, la matrice de toutes choses, « puisse le seigneur de la création rendre délicieux « pour nous chaque coin!

« L'obscurité et le crépuscule, le jour et la nuit, « sont réglés sur la Terre. La Terre et le monde sont « couverts par les pluies; puissent-ils nous accorder « un agréable logis où nous nous trouvions bien.

« Tu es le vaisseau spacieux qui contient l'humanité, « accordant à tous les désirs ce qu'ils demandent, « comme si c'était du lait qui ne tarit pas.

« Mère Terre, fixe et établis-moi, que tout me soit « bien; tu es la compagne du Ciel; accorde-moi la pros- « périté et la fortune [1]. »

On reconnaît dans cet hymne les idées du Rig-Vêda. On y retrouve aussi, dans d'autres versets, la mention des cinq espèces d'êtres dont parle ce livre qui fait sortir les animaux de la Terre et du Ciel, sans s'expliquer sur leur formation : « Et aussitôt tous les êtres, dit « un des chantres védiques, apparaissent au jour. Sans « peine le Ciel et la Terre ont produit le grand Dieu. « Cet ensemble d'êtres animés et inanimés se met en

1. Voy. Charles Bruce, *On the conception of the Earth*, dans le *Journal of the royal asiatic Society of Great Britain*, t. XIX, part. III, p. 321 et suiv.

« mouvement : oiseaux, quadrupèdes, animaux de toute « forme, de toute espèce. Je chante en ce jour cette « création antique, perpétuelle, de notre père, de notre « grand aïeul[1]. »

Le poëte fait ici allusion à Manou, l'Adam du Véda, le type et le père de l'humanité, le chef des êtres, appelé encore Ayou[2]. Voilà pourquoi les mortels sont dits enfants d'Ayou. Plus tard Ayou fut distingué de Manou, auquel on le donna pour petit-fils, en même temps qu'on faisait de Pouroûravas le père d'Ayou[3].

Cette cosmogonie diffère tout à fait de celle qu'ont adoptée les Brahmanes et qui est développée dans le *Gopatha-Brâhmana*. Suivant ce livre, en effet, Brahma a créé la terre de son pied, l'air de son ventre, le ciel de son crâne; il a commis Agni à la garde de la terre, Vâyou à celle du vent ou de l'air, Aditya à celle du ciel, trois divinités également créées par lui. Et c'est après avoir ainsi formé le monde, qu'il donna naissance aux trois Védas, le Rig qui procède d'Agni, le Yadjouch qui procède de Vâyou, et le Sâman qui procède d'Aditya[4].

J'ai déjà dit que l'Arya des temps primitifs n'avait que des notions fort confuses sur la vie future, notions qui ne sont point associées à ces imaginations grossières si ordinaires à l'époque fétichiste. Il ne suppose pas que l'homme continue sous terre ou dans quelque contrée lointaine, une existence absolument

1. *Rig-Véda*, sect. III, lect. 3, h. 15, v. 8 et 9, t. II, p. 81.
2. *Ibid.*, sect. I, lect. 4, h. 12, v. 3 et *passim*, t. I, p. 112.
3. Voy. la note de M. Langlois, t. I, p. 285.
4. Voy. Max Müller, *o. c.*, p. 451.

semblable à celle qu'il a menée ici-bas. Dans sa pensée, celui qui a été fidèle aux dieux, qui s'est montré grand et généreux, doit goûter au ciel une douce félicité.

« Puissé-je arriver à cette demeure de Vichnou, où « vivent dans les plaisirs les hommes qui lui ont été « dévoués, dit Dirghatamas; celui qui fait des libations « en l'honneur de Vichnou aux longs pas, devient son « ami dans cette région supérieure[1]. «

Comme beaucoup d'autres peuples, les Aryas prenaient les étoiles pour l'éclat dont sont environnés les fortunés habitants de la cour céleste : « Les hommes « généreux ont une destinée miraculeuse; leurs soleils « brillent au ciel; ils ont part à l'ambroisie et prolon- « gent leur existence, » dit Çakchivan[2].

Ces hommes devenus parfaits forment après leur mort, sous le nom de *Sâdhyas*, une classe de demi-dieux célestes[3], et cette circonstance rattache l'eschatologie védique au culte des ancêtres, à celui des sages des anciens âges qui ont mérité par leurs vertus et leurs œuvres réputées surhumaines la jouissance de l'*amrita*, c'est-à-dire de l'immortalité[4].

Plusieurs des divinités secondaires le plus fréquemment rappelées dans le Rig-Véda, les Ribhavas, les Marouts, les Angiras, se présentent aussi comme des mortels déifiés à raison de leurs vertus. J'ai déjà parlé des deux premiers ordres de héros; quant aux Angiras, ils paraissent avoir été, à l'époque védique, une

1. *Rig-Véda*, sect. II, lect. 2, h. 18, v. 5, t. I, p. 364.
2. *Ibid.*, sect. II, lect. 2, h. 4, v. 6, t. I, p. 310.
3. *Ibid.*, sect. II, lect. 4, h. 7, v. 5, t. I, p. 390.
4. Voy., sur le véritable sens de l'*amrita*, les intéressantes considérations de M. Nève, *Essai sur le mythe des Ribhavas*, p. 289.

des principales familles sacerdotales[1]. Dans les traditions postérieures recueillies par les commentaires appelés *brâhmanas*, ils sont mentionnés comme le type des prêtres pieux[2]. Mais il ne faut pas que l'épithète de prêtre donne ici le change. Des personnifications toutes abstraites ont souvent fini par prendre ce caractère. Un Richi auquel un hymne à la création est attribué porte le nom d'*Yadjna*, c'est-à-dire *sacrifice*, et n'est que le sacrifice personnifié; l'auteur de l'hymne à l'âme humaine s'appelle *Pradjâpati*, c'est-à-dire *le maître de la création*, le créateur. Hiranyagarbha est de même supposé l'auteur de l'hymne au dieu créateur, et ce nom signifie *l'œuf d'or* d'où est sorti le dieu et dans lequel est renfermé le monde, flottant avec lui sur les eaux. « Ces équivoques et ces allusions sont très-fréquentes dans le Rig-Vêda, et plus encore dans les autres Vêdas, écrit M. Barthélemy Saint-Hilaire; des hymnes adressés à Agni sont attribués à Agni lui-même et aux Dêvas; quelquefois c'est le grand Indra qui se fait Richi et se célèbre lui-même. Ailleurs c'est la voix (*Vâk*), qui est l'auteur inspiré et devient une personne réelle fille d'un sage appelé Abhriman. » Les Marouts figurent aussi comme des prêtres, quoique dans le Rig ce nom s'applique aux vents déifiés, confondus avec les

1. *Journal des savants*, sept. 1853, p. 538, 539. Voy. Lassen, *Indisch. Alterthums.*, t. I, p. 769. — Il règne au reste dans les Vêdas, comme je viens de le remarquer, une certaine confusion entre les prêtres et les divinités. C'est ainsi que Vasichtha, l'un des poëtes védiques dont le nom signifie *très-brillant*, a parfois été confondu avec la déesse de l'aurore, à laquelle cette épithète est appliquée. Voy. Max Müller, *Essai de mythologie comparée*, trad. franç., p. 77.

2. Voy. Max Müller, *o. c.*, p. 232, 424

âmes des mortels, dont le vent enlève le souffle au moment où ils expirent. Aussi le Niroukta place-t-il les Marouts à côté des Pitris ou ancêtres[1], que l'Hindou invoque encore aujourd'hui dans ses prières journalières. Le sacrifice aux ancêtres est en effet le lien principal qui rattache le brahmanisme à la religion des temps védiques; il y constitue la partie essentielle du culte domestique. L'adoration des Pitris, de même que les *sacra privata* chez les Romains, se transmet dans une même famille de génération en génération. Ce sacrifice aux ancêtres, ou *çraddha*, a pour but de faciliter aux âmes des morts l'accès du ciel; il les déifie en quelque sorte. Si l'Hindou négligeait d'accomplir ce sacrifice, il se rendrait coupable d'un véritable parricide; il manquerait, de la façon la plus répréhensible, aux premiers devoirs de la piété filiale, puisqu'il exposerait les âmes de ses aïeux à être précipitées du séjour céleste[2].

Les Pitris sont appelés les pères du sacrifice, et se confondent parfois avec les feux d'Agni: ils apparaissent comme des Dêvas qui ont cessé de briller aux cieux, comme les rites personnifiés dont l'œuvre est terminée.

Les châtiments ne sont point annoncés aux méchants dans les premiers hymnes du Vêda. Tout mort qui n'a pas mérité de prendre rang parmi les dieux, va simplement se réunir à la grande *Aditi* et retrouver son père et sa mère[3]. Son corps retourne aux éléments; il rentre dans le *Pantchatvan;* mais son âme immortelle est protégée

1. Voy. Lassen, *l. c.*
2. Loiseleur-Deslongschamps, *Lois de Manou*, p. 24.
3. *Rig-Véda*, sect. I, lect. 2, h. 5, v. 2, t. I, p. 40 et 259.

par Agni, qui lui forme un corps subtil, la place sur une espèce de chariot à l'aide duquel elle s'élève dans les cieux. La partie de notre être qui va se fondre dans le sein de la nature, c'est l'esprit de vie, *Djivâtma*, lequel s'absorbe dans l'âme suprême, *Paramâtma*.

Aux derniers *achtakas* du Rig-Vêda, se montrent les premiers linéaments du dogme de l'enfer. Le chantre s'adresse à Yama, roi des Pitris, personnification de la terre et de la mort. Ce Yama tient à la fois de l'Hadès ou Pluton, et du Cronos des Grecs. Le premier de ces dieux n'est en effet qu'une personnification chthonienne de la Terre considérée comme le grand réceptacle des morts. Tel est aussi parfois le caractère que prend Yama dans le Rig-Vêda, ainsi que le prouve, par exemple, cette stance d'un hymne adressé au nuage sous le nom de *Véna* : « Quand ceux qui te désirent te « voient voler dans le ciel sur ton aile d'or, ils recon-« naissent le messager de Varouna, l'oiseau qui porte la « pluie au sein d'Yama [1]. » Cronos, de même qu'Yama, règne sur les âmes dans un séjour de béatitude et de joie, dans un paradis que l'Arya des derniers âges demande pour lui après son trépas [2]. Yama est le gardien des cadavres, dont le feu, sous le nom de Mrityou, consume les chairs; il est la mort personnifiée, le *Tha-*

1. *Rig-Véda*, sect. VIII, lect. 7, h. 3, v. 6, t. IV, p. 413.

2. Cronos, roi des Iles Fortunées, a été détrôné par son fils Zeus. Le même rapport se retrouve entre Yama et Djeml, ou Djemschid. Voy. Roth, dans la *Zeitschrift der deutschen morgenlændischen Gesellschaft*, t. IV, p. 427, 428 (1850). L'on retrouve aussi dans Yama ou Yima à l'aiguillon d'or le prototype de Rhadamante, l'homme à la baguette, de l'Hermès psychopompe. Voy. A Kuhn, *Die Urgeschichte der Indo-germanischen Volker*, dans la *Zeitschrift* citée, p. 123.

natos des Hellènes et l'*Orcus* des Latins. C'est ce qui ressort de cet hymne védique attribué à Sancousouca :

« O Mrityou ! suis une autre voie ; la voie qui t'est « propre n'est pas celle des dieux. Je parle à celui qui « a des yeux et des oreilles ; épargne nos enfants, épargne « nos hommes.

« La vie et la mort se succèdent. Que l'invocation que « nous adressons aujourd'hui aux dieux nous soit pro- « pice. Livrons-nous au rire et au bonheur de la danse, « et prolongeons notre existence.

« Voici le rempart dont je protége les vivants ; qu'au- « cun autre parmi ces peuples ne s'engage dans cette « route ; qu'ils vivent cent et cent automnes ; qu'ils en- « ferment Mrityou dans sa caverne.

« Et toi, femme, va dans le lieu où est encore la « vie pour toi. Retrouve dans les enfants qu'il te laisse « la vie qui n'est plus. Tu as été la digne épouse du « maître à qui tu avais donné ta main.

« Je prends cet arc dans la main du trépassé, pour « notre force, notre gloire, notre prospérité ! O toi ! « voilà ce que tu es devenu. Et nous, en ces lieux, « puissions-nous être des hommes de cœur et triom- « pher de tous nos superbes ennemis.

« Va retrouver la Terre, cette mère large et bonne, « qui s'étend au loin.

« O Terre, soulève-toi ! ne blesse point (ses osse- « ments). Sois pour lui prévenante et douce. O Terre, « couvre-le comme une mère (couvre) son enfant du pan « de sa robe.

« J'amasse la terre autour de toi. Je forme ce tertre « pour que (tes ossements) ne soient point blessés. Que

« les Pitris gardent cette tombe. Qu'Yama creuse ici ta « demeure[1]. »

La comparaison des traditions aryennes et iraniennes a fait croire à M. Roth que le mythe d'Yama, tel qu'il apparaît dans le Rig-Vêda, avait succédé à une légende plus ancienne où Yama et Yamî son épouse étaient donnés comme le couple humain primordial[2]. Et en effet, d'après les anciennes traditions de l'Iran qu'éclaire leur comparaison avec le Vêda, Yima est le fils qui a été donné à Vivasvat en récompense de ce qu'il a offert le *haoma* (Soma) aux dieux, et ce Vivasvat, c'est Agni lui-même ou le feu considéré comme la première créature animée, comme l'âme et l'auteur du sacrifice[3]. On reconnaît là l'origine de toute la légende du feu qu'a si bien exposée d'après M. Ad. Kuhn, mais en la complétant, M. F. Baudry. Yama est pour M. Roth le premier qui ait payé le tribut à la mort et qui se soit rendu au séjour des âmes, dont il est devenu le roi. Assis parmi les dieux, il dîne avec eux, à l'ombre d'un arbre magnifique, dans des contrées mystérieuses situées par delà cet univers. A l'appui de son opinion, M. Roth cite un hymne du Rig où Yama et Yamî, les deux enfants de Vivasvat, le soleil, ont entre eux un dialogue amoureux. La sœur veut persuader à son frère de se livrer avec elle aux plaisirs de l'amour. Il y a là comme un reflet de l'histoire d'Ève

1. *Rig-Vêda*, sect. VII, lect. 6, h. 13, t. IV, p. 161, 162.

2. Voy. Roth, *o. c.*, p. 430. Le nom de Manou ne se retrouve pas dans les livres mazdéens, ce qui fait croire que l'idée de ce personnage était chez les Aryas d'une date comparativement récente.

3. Voy. Westergaard, *Beitrag zur altiranischen Mythologie*, dans Weber, *Indische Studien*, t. III, p. 403 et suiv.

voulant séduire Adam et une allusion à l'œuvre de la génération. Et cependant en d'autres passages, ainsi que l'a remarqué M. Langlois, Yamî paraît n'être autre que la prière qui s'adresse à Yama. On voit de même la prière faite à Indra représentée, sous le nom d'Indrâni, comme l'épouse du dieu, et la prière adressée à Agni figurer aussi sous le nom d'Agnâyi, comme son épouse. C'est ainsi que dans le *Cantique des Cantiques*, la prière prend les traits de l'épouse du Seigneur. Yama est véritablement à Agni ce que Varouna est à Mitra. C'est un Agni nocturne, l'Agni mort dans le sacrifice et endormi dans l'*arani*, où il doit renaître. Un hymne védique nous dit en effet que *Vrihaspati*, le sacrifice, meurt et livre son corps à Yama[1]. Dans un un autre hymne adressé à la flamme qui brûle le corps du mort, on trouve développée la même idée :

« O Agni, garde-toi de brûler, de consumer ce (tré-« passé). Ne déchire ni sa peau ni son corps. O Djâta-« védas, si tu es satisfait de nos offrandes, prête-lui tes « secours avec les Pitris.

« Si tu es satisfait de nos offrandes, ô Djâtavêdas, « entoure-le avec les Pitris. Il vient pour obtenir le « (corps) qui transporte son âme. Qu'il soit au pouvoir « des dieux.

« Que l'œil aille dans le soleil, le souffle dans Vâyou. « Remets au ciel et à la terre ce que tu leur dois. Va « donner aux eaux et aux plantes les parties de ton « corps qui leur appartiennent.

« Mais il est de son être une portion immortelle.

1. *Rig-Véda*, sect. VII, lect. 5, h 7, t. IV, p. 233.

« C'est elle qu'il faut échauffer de tes rayons, enflam-
« mer de tes feux. O Djâtavédas, dans le corps fortuné,
« formé par toi, transporte-le au monde des (hommes)
« pieux.

« O Agni, fais-le redescendre ensuite parmi les
« Pitris; qu'il vienne au milieu des invocations et des
« offrandes. Revêtu de la vie, qu'il prenne une dépouille
« (mortelle). O Djâtavédas, qu'il s'unisse à un corps.

« (Cependant) qu'un noir oiseau, que la fourmi ni le
« serpent, ni la bête de proie ne touchent point à ton
« ancien corps.

« Qu'Agni, que Soma, qui a désaltéré les enfants des
« prêtres, te préservent de tous ces accidents.

« Mais éloigne cet Agni qui mange la chair ; qu'il aille
« dans l'empire d'Yama, emportant avec lui le péché[1]. »

S'il n'existe pas dans la religion védique de théologie proprement dite, on y trouve cependant un fonds commun de croyances et d'idées. Chaque tribu, chaque famille avait ses hymnes et ses adorations particuliers. Entre ceux qui les avaient composés, quelques-uns laissèrent un souvenir plus profond, et leurs noms sont restés attachés à des chants religieux, à des hymnes même qui souvent étaient d'une date postérieure. Car malgré la division régulière du Rig-Vêda[2] due à un travail de raccordement moins ancien, on reconnaît dans ces divers cantiques une grande différence de temps et de lieux[3].

1. *Rig-Véda*, sect. VII, lect. 6, h. 11, t. IV, p. 150-157.
2. Voy. sur cette division Nève, *Études sur les hymnes du Rig-Véda*, p. 14, et Max Müller, *A History*, p. 218 et suiv.
3. Nève, *Études*, p. 17 ; Max Müller, *o. c.*, p. 50 et suiv.

Les sages des premiers jours qui apparaissent à la tête de l'histoire ancienne, ce sont les *Richis* ou saints. Leur nombre a été porté postérieurement à sept, sans doute parce qu'on les a identifiés avec les sept rayons d'Agni personnifiés[1]. De là plus tard leur assimilation aux planètes qui étaient pour les Aryas des émanations de ces rayons. Les Richis ont, d'après la tradition brahmanique, les premiers récité et appris aux hommes les invocations qui rendent les dieux propices[2]. Telle est l'explication de cette phrase du Véda : « Les Richis, désireux d'obtenir des choses particu- « lières, se sont approchés des dieux avec des prières « composées en mesure. » Un respect religieux pour les amis de la Divinité est commandé par les Hindous comme un devoir dont l'accomplissement mérite les faveurs du ciel. Un hymne de Cânva, adressé aux Marouts, se termine par ces mots :

« Lancez l'ennemi comme une flèche contre ceux « qui osent haïr les Richis[3]. »

Entre ces Richis, les plus célèbres sont les Angirasides ou membres de la famille d'Angiras dont j'ai prononcé plus haut le nom. On attribue à Angiras et à ses fils un grand nombre d'hymnes du recueil védique[4]. Dans d'autres ils sont mis en scène et représentés comme jouissant plus particulièrement de la protection divine. Aussi a-t-on fini par les associer aux dieux

1. *Rig-Véda*, sect. VIII, lect. 3, h. 11, v. 2, t. IV, p. 494.
2. Voy. J. Muir, *Original sanskrit texts on the origin and history of the people of India*, part. 3, p. 128 et suiv.
3. Nève, *Études*, p. 21.
4. Nève, *Essai sur le mythe des Ribhavas*, p. 225.



mêmes. Dans les chants attribués à la famille des Gotamides, les fils d'Angiras sont célébrés non-seulement comme les serviteurs d'Indra, mais comme ses auxiliaires dans la recherche des vaches célestes[1]. L'imagination aryenne ne s'est pas arrêtée là. La personnalité du richi Angiras a fini par disparaître, ou pour mieux dire, par être complétement assimilée à celle de la divinité au culte de laquelle il avait été voué. Angiras fut peu à peu rapproché de la personnification du feu, du dieu Agni[2]; et voilà comment, ainsi que je l'observais ci-dessus, les prêtres ont été confondus avec les Dêvas et les Marouts[3].

Les souvenirs des premiers âges religieux de la société aryenne donnèrent donc naissance à une double idée, celle d'une sagesse divine primitive et d'une révélation. Les plus anciens chefs de tribu, les patriarches, qui étaient les prêtres, à l'époque où le père de famille invoquait lui-même pour les siens la protection du ciel et accomplissait le sacrifice, apparurent à l'imagination des âges suivants comme des êtres surhumains, des mortels privilégiés ayant été en commerce avec les Dêvas et l'objet de leur constante sollicitude. Les hymnes laissés par eux ne furent plus seulement de respectables témoignages de leur piété, mais des révélations. La transmission de ces chants, qui s'était d'abord opérée au sein des familles, des tribus[4], devint une partie nécessaire du culte.

1. Nève, *Essai*, p. 228.
2. Nève, *ibid.*, p. 231, 232.
3. *Rig-Véda*, trad. Langlois, t. I, p. 559. note.
4. Nève, *Études*, p. 18.

Cantiques et rites furent légués en même temps d'une génération à l'autre et se conservèrent dans leur intégrité, même alors que le chef de famille eut perdu une partie de ses attributs sacerdotaux laissés d'abord au *pourohita*, l'ami et le conseiller du chef, dont les fonctions étaient héréditaires [1], même après que l'on eût distingué les *adhvaryous*, qui préparaient le sacrifice du *ritvidj* ou prêtre ordonnateur de la cérémonie, du *hotri*, de l'*oudgâtri*, qui chantaient les hymnes [2].

Telle fut la chaîne qui rattacha la société hindoue à cet état primitif où les hommes, groupés par tribus et par familles, erraient dans le Sapta-Sindhou, chantant les louanges de leurs dieux et sollicitant leurs bienfaits. Le respect religieux des traditions du culte était, aux yeux de l'Arya, comme il est encore aux yeux de l'Hindou, la garantie de la protection divine : « Indra, tu as fait le bonheur de tes chantres anciens, « dit l'hymne védique [3]. » — « Je suis fort contre mes « ennemis, des chants que je tiens de ma famille et que « m'a transmis mon père Gotama, » s'écrie Vâmadéva [4].

Ailleurs l'hymne développe davantage cette pensée. Craignant de voir coupée la chaîne de leur race, et souhaitant de conserver le pouvoir viril de leurs pères, ces chefs de famille veulent, par leurs libations, se concilier la faveur d'Indra et d'Agni [5].

« J'ai récité, ô Agni, dit Viçvâmitra, ces anciens

1. Max Müller, *A History*, etc., p. 175, 485 et suiv.
2. Voy. *Rig-Véda*, trad. Langlois, t. I, p. 276, note.
3. *Rig-Véda*, sect. II, lect. 4, h. 10, v. 5, t. I, p. 412.
4. *Ibid.*, sect. III, lect. 4, h. 11, v. 12, t. II, p. 113.
5. *Ibid.*, sect. I, lect. 7, h. 15, v. 3, t. I, p. 210.

« chants et ces nouveaux pour toi qui es vieux. Ces li-« bations ont été faites à celui qui répand ses bienfaits « sur nous; le feu sacré a été entretenu de généra-« tion en génération[1]. » L'hymne réuni au sacrifice, voilà qui lie l'homme à la Divinité; c'est, comme dit l'hymne védique, un fil qui joint le vivant au mort et par lui avec les premiers ancêtres de l'homme, les dieux[2].

Cette observation rigoureuse des rites, cette répétition des chants religieux sont pour l'Arya presque le premier devoir, et par là ils constituent le point de départ, le fondement de la morale. Le prêtre en est le plus fidèle, le plus rigide observateur. Comme chef de famille, il doit à la tribu l'exemple de la vertu et de la piété. Voici le portrait que nous en trace un hymne védique :

« O Vrihaspati, le nom de la parole (sainte) doit être « placé avant tout. Prononcez ce nom qui est pour nos « amis le plus grand, le plus salutaire. Qu'avec affec-« tion il soit proféré sur le foyer et que sa vertu s'y « manifeste hautement.

« Comme l'orge se purifie dans le crible, la parole « (sainte) se forme dans l'âme des sages. C'est là l'é-« preuve des vrais amis; car toute leur valeur est dans « la (sainte) parole.

« Mais il est tel qui voit sans voir la (sainte) parole; « tel autre qui l'entend sans l'entendre... Un (sacrifi-« cateur) peut passer pour être solide en amitié et ce-

1. Ap. Max Müller, *A History*, etc., p. 482.
2. Max Müller, *ibid.*

« pendant l'abondance ne suit pas ses efforts. La (vache) « magique (du sacrifice) ne donne point de lait. Il en- « tend la (sainte) parole, mais elle est inféconde et sans « vertu.

« La (sainte) parole n'est point en celui qui trompe « ainsi les espérances d'un ami. S'il entend, ce n'est « que pour l'apparence. Mais il ne connaît point la « voie par où l'on arrive aux fruits.

« Les amis ont des yeux et des oreilles; leur âme est « pour les œuvres, aveugle et sourde... Quand de tels « prêtres sont vos amis pour le service divin, quand « pour des œuvres qui exigent une âme vive et sage, « vous n'avez que de pareils lacs (desséchés); les saintes « ordonnances sont violées, et les ministres du sacrifice « s'égarent dans leurs routes.

« Les malheureux qui ne vont ni avec les hommes ni « avec les dieux, ne sont point dignes de porter le nom « de prêtres, ni de verser la libation. Ils souillent la « (sainte) parole de leur (voix) pécheresse; les insensés « sont comme le tisserand qui voudrait faire sa toile « avec un coutre.

« Tous les amis réunis pour le sacrifice se réjouissent « en voyant arriver les offrandes. Mais la libation qui « sent le péché n'est qu'un simple ornement qui ne « produit aucun effet. » Ainsi parle Vrihaspati [1].

On voit ici respirer le sentiment religieux et moral le plus pur. L'Arya se fait de la Divinité une notion qui sanctionne la morale, et d'un autre côté son Dieu n'est pas un juge inexorable; il est plein de commisé-

1. *Rig-Véda*, sect. VIII, lect. 2, h. 10, t. IV, p. 59 et 297.

ration et de douceur; il pardonne à la faiblesse humaine[1]. Tel est surtout le caractère de Varouna, spécialement préposé à la garde du monde moral[2].

En présence d'une pareille religion, où de la multiplicité des personnifications physiques jaillit l'idée de l'unité divine, où le dieu se montre plein de haine pour le péché, d'amour pour le juste, l'éminent auteur de l'*Histoire de l'ancienne littérature sanscrite* proclame le védisme une véritable révélation[3]. Toutefois, cette morale si pure qu'accusent les versets de tant d'hymnes, ne fut pas toujours celle des pâtres aryas. Leurs désirs étaient souvent grossiers, leurs prières intéressées, ainsi que celles des charnels Hébreux. Ce qu'ils veulent surtout par la récitation de ces chants et l'accomplissement du sacrifice, c'est s'attirer la faveur des dieux. Et dans cette pensée ils s'attachent minutieusement à l'observation des rites transmis par leurs pères. « Les anciens qui nous ont précédés, « dit un chantre védique, en s'adressant à Indra, ô « dieu connu par tes exploits et invoqué par tous, ont « agi comme aujourd'hui et sont devenus tes amis. Ainsi « ont fait ceux du moyen âge, ainsi font les nouveaux; « je viens après eux; daigne penser à moi[4]. »

Ces idées sont le point de départ de la morale védique, comme de la morale de la plupart des populations primitives. L'homme même non policé a la

1. Il est plein de commisération, même pour celui qui a commis le péché, dit un hymne védique cité par Max Müller, *o. c.*, p. 540.
2. Max Müller, *A History*, etc., p. 534.
3. Max Müller, *ibid.*, p. 538.
4. *Rig-Véda*, sect. IV, lect. 6, h. 4, v. 5, t. II, p. 430.

conscience plus ou moins vague que pour plaire à Dieu il faut pratiquer le bien, qu'en le faisant on se conforme à sa loi; toutefois ce sentiment n'éveille d'abord en lui qu'une idée personnelle et égoïste; il n'a en vue que de s'assurer une récompense de la part de Dieu qu'il croit satisfaire. C'est un marché qu'il conclut, non un devoir dont il s'acquitte. Ayant le choix entre une bonne et une mauvaise action, il choisit la première, parce qu'il compte qu'elle lui rapportera davantage. L'Arya voulait de même s'assurer ici-bas la félicité et la richesse, qu'il tenait pour le plus grand bien[1]; il cherchait à gagner par ses libations l'amitié des dieux. Peu à peu cependant, il s'éleva à des idées plus pures, moins intéressées. En réunissant les divers préceptes moraux énoncés dans les hymnes du Rig, on peut suivre ce développement du sentiment moral, qui finit par atteindre des conceptions aussi élevées que celles qui se rencontrent chez les Juifs, au temps de la captivité, et chez les chrétiens.

L'Arya demande à ses dieux de longs et d'heureux jours, des troupeaux abondants, une nombreuse génération, le succès de ses entreprises, le pouvoir et l'abondance. C'est surtout à Indra qu'il s'adresse comme au plus puissant de tous, car ce dieu, comme dit Vrihaddiva[2], est d'un secours puissant pour la maison qu'il daigne visiter.

« Indra éloigne de nous la mort, » lit-on dans un

1. « Cette richesse estimée, qu'on blâme quand on ne la possède « pas, tu la tiens dans ta main, » dit en s'adressant à Savitri un hymne védique. — *Rig-Véda*, sect. I, lect. 2, h. 4, v. 4, t. I, p. 40.

2. *Rig-Véda*, sect. VIII, lect. 7, h. 1, v. 7, t. IV, p. 408.

hymne du Rig-Vêda [1]. « O dieux, donnez-nous cent ans « d'existence, » dit un autre [2]. Plusieurs hymnes du même recueil se terminent ainsi : « Que nous connais- « sions la prospérité, la force et l'heureuse vieillesse. « Que je jouisse longtemps de la lumière et que j'arrive « à la vieillesse, comme le soleil à son couchant [3].

« Par la faveur d'Indra qui partage notre bonheur, « lit-on dans un autre hymne, que nos vaches soient fé- « condes et robustes, qu'elles fassent notre joie et nous « donnent une nourriture abondante [4]. » — « Donne- « nous et accorde aussi à nos enfants et à nos petits- « enfants des moissons abondantes, car nous vous « demandons des biens qui puissent être durables et « prospères. Ainsi s'exprime Çyâvaçvâ [5]. » Citons ces invocations :

« O Marouts! accordez-nous une fortune qui soit sta- « ble, que nos gens soient pleins de force; qu'ils sou- « tiennent les attaques de nos ennemis; que cent, que « mille trésors augmentent notre richesse [6].

« O dieux, que nous célébrons, Indra et Varouna, « donnez-nous le bonheur de l'opulence, et pour prix « des chants que nous adressons à une grande et forte « (divinité), puissions-nous traverser les maux (de la « vie) comme (on traverse) un fleuve sur un bateau [7].

1. *Rig-Véda*, sect. I, lect. 1, h. 4, v. 10, t. I, p. 10.
2. *Ibid.*, sect. I, lect. 6, h. 9, v. 9, l. I, p. 169.
3. *Ibid.*, sect. I, lect. 8. h. 4, v. 5, l. I, p. 231. Cf. sect. II, lect. 4, h. 6, v. 6, l. I, p. 404.
4. *Ibid.*, sect. I, lect. 2, h. 11, v. 13, t. I, p. 51.
5. *Ibid.*, sect. II, lect. 3, h. 7, v. 13, l. II, p. 335.
6. *Ibid.*, sect. I, lect. 5, h. 3, v. 15, t. I, p. 127. Cf. sect. I, lect. 1. h. 10, v. 6, t. I, p. 16.
7. *Ibid.*, sect. V, lect. 1, h. 7, v. 8, t. III, p. 12.

« O Agni, en échange de nos invocations, fais que la « Terre soit à jamais libérale pour nous, et féconde nos « troupeaux, que nous ayons une belle lignée d'enfants « et de petits-enfants [1]. »

Tels sont les vœux que le chantre arya adresse aux Dêvas. Il réclame aussi d'eux une protection contre ses ennemis, car les dieux du Vêda ne sont pas tant ceux de l'univers que ceux de la race, de la tribu, à laquelle appartient l'homme qui les invoque. L'Arya leur demande la victoire, le triomphe sur les maux de toute nature : « O Indra, sauve-nous de la triste pauvreté, « de la défaite dans la bataille, dit Çakchîvân [2]. »

Je rappellerai encore cette éloquente prière adressée au dieu du feu :

« O Agni, digne de nos louanges, fais-nous traverser « heureusement tous les dangers. Donne-nous et à mon « fils et à ses enfants une large jouissance de toute es« pèce de prospérités. — Agni, défends-nous contre les « maladies ; qu'elles tombent sur les hommes que tu ne « protéges pas. — Agni, ne nous abandonne pas à l'ad« versité, à l'ennemi habile à changer le bien en mal. « — O Dieu, protége-nous contre quiconque voudrait « nous nuire par ses discours ou par ses actions ; tu es « l'ennemi de tous ceux qui suivent des voies obli« ques [3]. »

Et cette autre :

« Dieu jeune et resplendissant ; Agni, sauve-nous du « Râkchasa ; sauve-nous du méchant, étranger à toute

1. *Rig-Vêda*, sect. III, lect. 1, h. 17, v. 5, t. II, p. 23.
2. *Ibid.*, sect. I, lect. 8, h. 9, v. 14, t. I, p. 244.
3. *Ibid.*, sect. II, lect. 6, h. 3, t. I, p. 463.

10

« générosité; sauve-nous de l'ennemi cruel et de celui « qui veut notre mort[1]. »

Cette précieuse faveur des dieux, source pour l'homme de tant de prospérités, c'est surtout par la prière et par les sacrifices qu'on se la concilie.

« Ce n'est pas seulement le guerrier qui obtient sa « faveur dans la mêlée, dit le chantre védique en par- « lant d'Indra, c'est encore l'homme qui désire un fils, « c'est le sage qui s'attache à la prière[2]. »

« La prière sainte, s'écrie Prascanva[3], a souvent « contribué à l'établissement de l'homme; elle lui a valu « des chevaux, des vaches, des biens de toute espèce. »

« Il travaille au bonheur de sa nation, dit également « Savya[4], le prince, ami de la vertu, qui en l'honneur « d'Indra présente l'holocauste et l'hymne sacré, ou « qui accompagne la prière de riches offrandes. »

En effet, la prière de l'homme vraiment pieux est toujours exaucée. « Qui demande obtient, dit Coutsa[5]. « Il faut le prier, ajoute-t-il à propos d'Agni[6]. Nul « n'est trompé dans son attente, quand il est constant « dans sa demande. »

De là le bonheur qui s'attache toujours à l'homme pieux et vient récompenser celui qui élève sans cesse la voix vers les dieux. « Car, ô divin Agni, s'écrie « Gotama[7], tu donnes à celui qui honore les dieux la

1. *Rig-Véda*, sect. I, lect. 3, h. 4, v. 15, t. I, p. 70.
2. *Ibid.*, sect. I, lect. 1, h. 9, v. 6, t. I, p. 14.
3. *Ibid.*, sect. I, lect. 4, h. 2, v. 2, t. I, p. 91.
4. *Ibid.*, sect. I, lect. 4, h. 9, v. 7, t. I, p. 106.
5. *Ibid.*, sect. I, lect. 6, h. 11, v. 1, t. I, p. 201.
6. *Ibid.*, sect. I, lect. 2, h. 9, v. 2, t. I, p. 552.
7. *Ibid.*, sect. I, lect. 5, h. 13, v. 9, t. I, p. 144.

« splendeur, l'opulence et la force d'une nombreuse « famille. » — Ailleurs le poëte, s'adressant à la même divinité : « Il est heureux celui dont tu favorises les « sacrifices. Il vit en paix et possède la puissance. Sa « force croît sans cesse, et la douleur ne l'atteint « pas[1]. »

Qu'un adversaire puissant se présente, le chef pieux est fort dans ses œuvres. « Ses hommes sont plus ro- « bustes, ses ressources plus grandes ; il va, comblé de « biens, toujours ferme dans un combat, toujours hé- « roïque dans ses actions[2]. »

Puis, s'élevant à une pensée moins terrestre, le chantre védique annonce à l'homme pieux une récompense d'un ordre supérieur. Associant la notion de l'immortalité à celle de rémunération future, il promet au juste une place parmi les dieux. « L'homme bien- « faisant monte au ciel et se range parmi les immor- « tels, » dit un hymne[3]. — « Les hommes généreux ont » une destinée miraculeuse ; leurs soleils brillent au « firmament ; ils ont part à l'ambroisie et prolongent « leur existence, » dit un autre[4].

Si l'homme pieux est digne de tous les bienfaits des dieux, l'impie, celui qui néglige les êtres célestes, mérite toute leur vengeance ici-bas, et le juste l'appelle sur lui.

« Quand donc Indra voudra-t-il briser l'impie, « comme on brise de son pied une plante épineuse ? »

1. *Rig-Véda*, sect. I, lect. 7, h. 14, v. 2, t. I, p. 179, 180.
2. *Ibid.*, sect. II, lect. 1, h. 4, v. 10, t. I, p. 303.
3. *Ibid.*, sect. II, lect. 1, h. 4, v. 5, t. I, p. 310.
4. *Ibid.*, sect. II, lect. 1, h. 4, v. 6.

lit-on dans un hymne védique[1]. Et ailleurs : « O « dieux, puissions-nous, avec votre secours et dans un « jour favorable, attaquer les armées des impies[2] ! »

L'Arya supplie les dieux d'être sourds aux prières de l'impie : « O Agni, rejette la prière du riche qui « refuse de te reconnaître comme maître et de t'offrir « des présents, de celui aussi qui chante rarement tes « louanges ; tous les deux sont des impies[3]. »

C'est en effet la Divinité, et par excellence Indra, qui est l'auteur de nos maux ; ces mots sont les châtiments qu'il nous inflige.

« Garde-toi de nous frapper ou de nous délaisser, « dit le poëte védique ; ne nous enlève pas ces douces « jouissances, ô Maghavan, ô Çakra, ne brise pas l'œuf « qui contient nos espérances; ne brise pas ces vases « de nos affections, ces tendres enfants qui se traînent « sur leurs genoux[4]. »

Lorsque Indra veut châtier les forts, il les fait vaincre par les faibles, afin d'humilier leur orgueil. « Avec « une chèvre, Indra a donné la mort au lion; avec « une aiguille, il a percé des colonnes, » lit-on dans le Rig[5].

Ainsi la vertu, comme la fidèle observance des rites, est un moyen d'arriver au bonheur ; voilà pourquoi il faut la demander aux dieux avec les autres biens, en les suppliant d'éloigner de nous le mal.

1. *Rig-Véda*, sect. I, lect. 6, h. 4, v. 8, t. I, p. 159.
2. *Ibid.*, sect. I, lect. 7, h. 16, v. 7, t. I, p. 212.
3. *Ibid.*, sect. II, lect. 2, h. 14, v. 2, t. II, p. 358.
4. *Ibid.*, sect. I, lect. 6, h. 10, v. 8, t. I, p. 201.
5. *Ibid.*, sect. V, lect. 2, h. 17, v. 17, t. III, p. 96.

« O Varouna, délivre-nous du mal[1] ! — Rapides « Adityas, qui êtes fermes dans vos œuvres, éloignez « de moi le mal, comme la malheureuse mère éloigne « d'elle son fruit illégitime[2] » : ce sont là des invocations du Vèda. Un hymne à Agni célèbre ce dieu comme celui qui sauve du mal, de la méchanceté, qui nous délivre du péché et mérite pour cela nos adorations.

Les bienfaits que les dieux accordent aux hommes les attachent à eux de l'amour le plus tendre, et leur reconnaissance célèbre la bonté et l'infinie libéralité de la divinité qui répond à leurs prières. C'est ce que prouvent ces invocations à Agni :

« Agni, tu es pour nous un défenseur prudent et un « père ; à toi nous devons la vie ; nous sommes ta fa- « mille[3]. » — « Viens à nous, Agni, avec la bonté qu'un « père a pour son enfant ; sois notre ami, notre bien- « faiteur ; tu es bon et clément[4]. — O Agni, tu es le « parent des mortels, tu es leur ami chéri[5]. — Pro- « tecteur prévoyant du faible, tu reçois le nom de « père[6]. »

Des invocations analogues sont adressées à Indra :

« O Indra, nous sommes tes amis et nous t'honorons « comme notre sauveur[7]. » — « Celui qui n'est mé-

1. *Rig-Vêda*, sect. II, lect. 7, h. 5, v. 6, t. I, p. 497, sect. II, lect. 7, h. 6, v. 1, t. I, p. 498.
2. *Ibid.*, sect. II, lect. 1, h. 7, v. 5. t. I, p. 316.
3. *Ibid.*, sect. I, lect. 2, h. 12, v. 2, t. I, p. 54.
4. *Ibid.*, sect. I, lect. 1, h. 1, v. 9, t. I, p. 4 ; sect. I, lect. 2, h. 12, v. 13, t. I. p. 55.
5. *Ibid.*, sect. I, lect. 5, h. 14, v. 4, t. I, p. 144.
6. *Ibid.*, sect. I, lect. 2, h. 12, v. 14, t. I, p. 55.
7. *Ibid.*, sect. I, lect. 2, h. 11, v. 7, t. I, p. 51 ; sect. VI, lect. 2, h. 1, v. 2, t. III, p. 273.

« chant que pour frapper sans relâche le pécheur et « l'impie, c'est Indra[1]. »

Rien n'est donc plus désirable que l'amitié de ces dieux bienfaisants, et l'Arya fait sans cesse des vœux pour l'obtenir[2]. Ces dieux qui nous inondent de leurs faveurs, nous devons, dans sa pensée, avoir pour eux un amour qui dépasse celui que nous portons à toutes les créatures.

« O Indra, je te préfère à mon père, à un frère, qui « peut m'abandonner. Tu es pour moi comme un père « et une mère, » dit l'hymne védique[3].

Le culte des Aryas avait, on le voit, ce même caractère d'amour que nous retrouvons dans le christianisme. L'adoration des dieux était à l'homme pieux sa propre joie, sa propre félicité. « O Varouna, dit un hymne « védique[4], puissions-nous être heureux de te servir, « de te prier, de te louer. »

Dans les hymnes des dernières sections du Rig, la morale prend une forme plus systématique ; on y parle des sept règles de conduite établies par les sages. « En franchir une seule, dit Trita-Aptya[5], c'est se ren- « dre pécheur. »

On modifia ensuite ces règles, car les commentateurs sont loin de les présenter d'une manière uniforme. Les défenses les plus anciennement établies par la religion portent sur l'abus des boissons, la gourmandise, les

1. *Rig-Véda*, sect. II, lect. 6, h. 4, v. 10, t. I, p. 463.
2. *Ibid.*, sect. I, lect. 6, h. 9, v. 2, t. I, p. 168 ; sect. I, lect. 3, h. 9, v. 6, t. I, p. 78.
3. *Ibid.*, sect. V, lect. 7, h. 5, v. 6, t. III, p. 185, 186.
4. *Ibid.*, sect. II, lect. 7, h. 5, v. 2, t. I, p. 497.
5. *Ibid.*, sect. VII, lect. 5, h. 3, v. 6, t. IV, p. 137.

femmes, la chasse, la brutalité en action (*danda*), en paroles (*pârouchyam*), le viol[1].

Mais en vain l'homme aspire à la vertu complète, à la piété parfaite; son imperfection se trahit toujours de quelque côté. L'Arya le savait déjà, comme nous le montrent ces paroles du Rig[2] : « L'estime que l'on « peut faire des hommes n'est jamais complète; tel « est juste et prudent; il aime les sages, mais il est « cruel. Tel autre se fait craindre, mais il abuse de la « force pour opprimer un plus faible que lui. O dieux! « un tel reproche ne saurait vous être adressé. »

Aussi l'homme, même fidèle serviteur des dieux, a-t-il besoin d'indulgence et de pardon. Je le disais plus haut, la Divinité des Aryas est essentiellement compatissante et miséricordieuse. Ce n'est point cette poursuite implacable du destin auquel le juste même ne saurait échapper; ce n'est pas ce dieu haineux et colère que l'on retrouve si souvent dans le polythéisme hellénique. L'Arya croit à l'indulgence de la Divinité, et voilà pourquoi il implore sa miséricorde à l'égard des crimes dont il s'est rendu coupable. Tantôt c'est à Agni, tantôt c'est à Indra qu'il demande d'effacer ses fautes[3].

« Agni, si nous avons commis une faute, si nous « avons marché loin de toi, dit-il[4], pardonne-nous! « Tu es un parent, un père, un défenseur prévoyant. » Et ailleurs : « Enfants des dieux et des hommes, nous

1. *Rig-Véda*, trad. Langlois, t. IV, p. 231.
2. *Ibid.*, sect. II, lect. 2, h. 16, v. 2, t. I, p. 136.
3. *Ibid.*, sect. I, lect. 7, h. 3, t. I, p. 187.
4. *Ibid.*, sect. I, lect. 2, h. 12, v. 16, t. I, p. 55.

« avons commis de grandes fautes, fais que nous n'en « ressentions aucune peine, nous qui sommes tes « amis[1]. »

S'adressant à Mitra et à Varouna, l'Arya suppliant leur demande d'effacer le péché de celui qui les honore[2]. Parlant aux Adityas, il leur dit : « Je suis, sans « doute, coupable envers vous de bien des fautes, mais « vous m'aimez comme un père aime le fils qu'il a « perdu[3]. »

« O Adityas! défendez notre vie contre les coups qui « la menacent; que le méchant ne nous enchaîne pas « dans ses filets. — O dieux sauveurs! ne nous livrez « pas, dans votre colère, au filet de nos ennemis! O « Adityas! délivrez-nous de la gueule des loups[4]. »

Ne semble-t-il pas que ces paroles soient tirées de la Bible où on lit : « N'éloignez pas de moi votre assis« tance; délivrez mon âme de l'épée, ô Dieu... sauvez« moi de la gueule du lion[5]. » Et ailleurs le Psalmiste s'écrie : « Sauvez-moi, mon Dieu! des mains des enne« mis, et délivrez-moi de ceux qui s'élèvent contre « moi[6]. »

Ce pardon des fautes, il s'obtient par une expiation solennelle, par des rites destinés à réparer l'affront fait à Dieu.

« O Varouna! délie les chaînes[7] qui nous serrent

1. *Rig-Véda*, sect. III, lect. 5, h. 7, v. 7, t. I, p. 127.
2. *Ibid.*, sect. V, lect. 1, h. 6, v. 8, t. III, p. 11.
3. *Ibid.*, sect. II, lect. 7, h. 6, v. 5, t. I, p. 499.
4. *Ibid.*, sect. VI, lect. 4, h. 11, v. 5, 8, 9, 14, t. III, p. 360.
5. *Ps.* XXI, v. 20, 22.
6. *Ps.* LVIII, v. 2. Cf. LXIII, v. 4 et suiv.
7. Voy., sur ces chaînes, Roth, *Die höchsten Gotter der arischen*

« d'en haut, d'en bas et du milieu. Fils d'Aditi, par le « sacrifice que nous t'offrons, que nos fautes soient « effacées [1]. » Ainsi s'exprime le chantre védique, qui nous montre aussi [2] le culte rendu au Dieu, effaçant par sa vertu souveraine le péché. « Si nous avons com- « mis quelque faute contre les dieux, contre nos amis, « nos enfants ou notre père, que cette prière nous fasse « obtenir notre pardon. O Ciel et Terre! gardez-nous « contre le mal [3]. »

Il y a, au reste, différents moyens expiatoires, que l'on trouve énumérés dans le Véda ; ce sont les invocations, les sacrifices, les holocaustes [4] ; puis, les lotions avec l'eau. Effaçant les souillures corporelles, elles offraient une image toute naturelle de la purification morale. Aussi jouent-elles le même rôle purificatoire chez les Hébreux [5] que chez les Aryas.

« Eaux purifiantes, dit l'hymne védique, emportez « tout ce qui peut être en moi de criminel, tout le mal « que j'ai pu faire par violence, par imprécation ou « par injustice. »

Les libations fournissent un autre moyen de faire disparaître les souillures; car par les libations, ainsi qu'il a été dit plus haut, on s'assure la bienveillance des dieux, et cette bienveillance vous vaut le pardon de vos péchés.

Völker, dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländ. Gesellschaft*, t. VI, p. 73.

1. *Rig-Véda*, sect. I, lect. 2, h. 5, v. 15, t. I, p. 41.
2. *Ibid.*, sect. IV, lect. 8, h. 4, v. 8, t. II, p. 487.
3. *Ibid.*, sect. II, lect. 5, h. 2, v. 2, t. I, p. 428.
4. *Ibid.*, sect. I, lect. 2, h. 5, v. 14, t. I, p. 41.
5. Voy. Pastoret, *Histoire de la législation*, t. IV, p. 347.

Les sacrifices d'animaux apparaissent rarement dans le Vêda[1]. L'offrande du soma dominait alors tout le culte. La chèvre était la victime que l'on offrait à Indra et à tous les dieux[2]. En d'autres cas, on leur immolait le cheval, dont le sacrifice est décrit au long dans le Vêda[3]. « Puisse Mitra, Varouna, Aryaman, Ayou, In-« dra, le seigneur des Ribhavas et les Marouts, ne pas « nous repousser, car nous proclamerons au sacrifice « les vertus du cheval rapide qui s'est élancé du mi-« lieu des dieux[4] !

« Puisse ce cheval nous donner des bestiaux et des « chevaux, des hommes, une progéniture et tout ce « qui fait la richesse qui soutient tout. Puisse Aditi « nous exempter du péché ; puisse le cheval de ce « sacrifice nous donner la force ! »

L'Arya tirait des augures de la manière dont marchait l'animal, dont il se couchait, dont son pied était attaché, dont il buvait, dont il se nourrissait[5]. Un seul homme devait frapper la victime. On séparait le cœur, la langue et la poitrine ; on les mettait sur le plat, puis on les jetait sur le foyer d'Agni, avec les *pindas*, ou boulettes de riz et de beurre[6], tandis que le prêtre victimaire récitait l'hymne sacré.

C'était plus particulièrement aux nouvelles et aux pleines lunes qu'avaient lieu les sacrifices. Ils pre-

1. Lassen., *o. c.*, l. I, p. 793.
2. *Rig-Vêda* cité par Max Müller, *o. c.*, p. 553.
3. *Rig-Vêda* cité par Max Müller, p. 555 et suiv.
4. *Ibid.*, p. 556.
5. *Rig-Vêda*, sect. II, lect. 3, h. 5, trad. Langlois, t. I, p. 376.
6. *Ibid.*, v. 5, 6, 19.

naient alors le nom de *darçapoùrnamâsa*[1]; car à ces époques la nature semble éprouver une révolution, et l'homme était alors tout naturellement porté à invoquer les dieux qui y présidaient. Nous voyons de même les Hébreux offrir, outre les sacrifices journaliers et expiatoires, des sacrifices spéciaux aux néoménies. C'est par le même motif que la prière devait se faire aux trois époques du jour qui marquent les trois moments de la révolution diurne, le lever du soleil, son midi et son coucher. Il est fait plusieurs fois allusion à ces trois moments du jour qui règlent l'ordre des sacrifices, *rita*, c'est-à-dire la loi ou la vérité[2]. Pendant les libations du matin, du midi et du soir, l'Arya demande à Agni d'accepter le gâteau qu'il lui présente. Plus tard, il ne se borna plus à offrir aux dieux la libation, source, selon lui, de toutes les vertus et qui était à la fois une demande et une action de grâce, il voulut aussi de temps en temps célébrer sa gratitude par des prières où il faisait le panégyrique de ses bienfaiteurs. Tel est le but des *Dânastoutis* qui appartiennent à une époque plus récente de l'âge védique, quoique déjà fort ancienne[3]. Dans ces hymnes étaient rendues des actions de grâces pour les faveurs spéciales dont on se croyait redevable aux dieux.

Il y eut aussi, aux âges védiques, comme chez presque tous les peuples barbares, quelques sacrifices humains. Leur but, ainsi que l'a remarqué l'éminent

1. Voy. Max Müller, *o. c.*, p. 490.
2. *Ibid.*, p. 491.
3. *Ibid.*, p. 493.

indianiste H.-H. Wilson [1], semble avoir été de rendre la Divinité propice par l'offrande de ce qui est le plus précieux aux yeux des hommes, la vie de leurs semblables. Mais ce sacrifice, appelé *pouroucha médha*, étant en opposition avec les mœurs douces des Hindous [2], il a disparu rapidement, ne laissant de trace que dans la cérémonie typique que rapporte le Yadjour-Vêda. Cent quatre-vingt-cinq personnes de diverses tribus et de sexe différent sont attachées à onze *yoûpas* ou poteaux du sacrifice, et après qu'on a chanté un hymne en l'honneur de l'immolation de *Nârayana*, on les délivre sans leur avoir fait de mal, et on offre à leur place des oblations de beurre [3]. On retrouve de même en Grèce et à Rome des cérémonies symboliques substituées, grâce à l'adoucissement des mœurs, aux sacrifices barbares qui faisaient couler le sang de l'homme.

Telle était la religion des Aryas. Une conception de la Divinité tirée de la personnification de la nature, où l'action divine se manifeste sans pourtant se laisser toucher; un culte fondé sur le rapport de subordination établi entre l'homme et les dieux, une morale rattachée à ce culte et ayant pour principe l'amour et la crainte des êtres célestes, le désir d'en obtenir des bienfaits et la peur d'en mériter les châtiments. D'images, de simulacres, les Aryas n'en connaissent point, mais si l'anthropomorphisme n'existe pas chez eux dans

1. *On the sacrifice of human beings as an element of the ancient religion of India*, vol. XIII, part. 1, p. 106, dans le *Journal of the royal asiatic society of Great Britain.*

2. Wilson, *ibid.*

3. Lassen, *o. c.*, p. 788.

ses formes plastiques, il a, en revanche, atteint son plus haut degré de développement dans les figures de langage, et l'art n'aura qu'à naître pour que les idoles se montrent. La religion védique est encore celle qu'Hérodote[1] rencontrait chez les frères des Aryas, les Perses, peuple qu'il nous représente comme n'ayant ni temples, ni idoles, sacrifiant au ciel dont il tient toute l'immensité pour une divinité, au soleil, à la lune, à la terre, au feu, à l'eau et aux vents. La religion aryenne contient donc en germe tous les développements qui se sont produits dans les croyances des peuples appartenant à la même race que les Aryas et qui vinrent peupler l'Europe, surtout les dogmes et les légendes qui constituent le brahmanisme, fruit naturel du védisme, dont il prétend n'être que la continuation. Le brahmanisme, en effet, c'est le védisme altéré, défiguré par les prêtres. « Un dieu qui fut inconnu aux anciens « Richis et dont le nom paraît à peine dans les hym- « nes, dit judicieusement un savant exposé des tra- « vaux de l'érudition moderne sur l'Inde[2], Brahmâ « s'est assis sur le trône éternel et a reçu le sceptre des « mondes. Humble à l'origine comme la prière (*brah-* « *ma*) dont il est l'expression personnifiée, humble « comme le furent originairement les ministres du « sacrifice, ses interprètes et ses créateurs, Brahmâ « a grandi avec eux et par eux, et ils sont devenus à la « fois, eux, les chefs de la hiérarchie terrestre, lui, « le chef de la hiérarchie céleste. »

1. Hérodote, I, 131.
2. Voy. Vivien de Saint-Martin, *l'Inde, ses origines et ses antiquités*, dans la *Revue germanique* du 1er octobre 1862, p. 256.

Telle est la destinée de nos croyances et de nos idées. Quoi que nous fassions, elles subissent, ainsi que nous, l'action du temps, l'influence des révolutions sociales et des mœurs. En vain le livre où nous puisons nos enseignements et que nous révérons comme divin, reste intact; en vain tous les soins sont pris afin que rien n'en puisse altérer la pureté première, en vain ses paroles sont données comme dictées par les dieux et comme une loi de la nature[1], nous parvenons toujours, par voie d'interprétations et d'additions, à changer l'esprit et le sens des croyances qu'il avait formulées.

1. Déjà, dans les derniers hymnes du Vêda, le *Rig*, c'est-à-dire le recueil de ces hymnes, apparaît comme une création divine : « Les « rois Varouna, Mitra et Aryaman, qui ont fait l'automne, le mois, « le jour, le sacrifice, la nuit, et le *Rig*, possèdent un pouvoir invin- « cible. » Passage cité par J. Muir, *Original sanscrit texts on the origin and history of the people of India*, t. III, p. 164.

MITHRA

APERÇU

POUR SERVIR A L'HISTOIRE DE LA RELIGION DES PERSES[1]

On vient de voir dans l'exposé précédent quel était le caractère de la religion védique et comment de ce naturalisme primitif sortit un polythéisme compliqué, où la notion divine est étouffée par mille conceptions mythologiques dont la richesse poétique ne saurait faire oublier l'extravagance. Les Iraniens, frères des Aryas, parlant un idiome allié du leur, en passant de la vie pastorale à la vie sédentaire et réglée des villes, altérèrent aussi les notions religieuses qu'ils avaient en commun avec eux. Tandis qu'au delà de l'Indus le panthéisme naturaliste était remplacé par une théogonie complexe qui allait droit à l'idolâtrie, dans la Perse, ce panthéisme se dépouillait graduellement de ce qu'il avait de plus matériel et se transformait en un dualisme qui contenait en germe plusieurs des principes que le christianisme a consacrés.

1 La première édition de ce travail parut en 1858, dans la *Revue germanique*.

Sans doute, cette épuration ne fut jamais complète, le culte mazdéen conservait encore, au temps d'Hérodote, les aspects de la religion védique, et l'historien grec, au lieu de s'élever jusqu'à la notion du Dieu suprême qui s'en dégageait, n'y vit que l'adoration des grands agents de la nature. Les Perses, dit-il, sacrifient au soleil (nous reconnaissons ici le *Hvaré* zend), à la lune (le *Mâo* zend), à la terre (le *Zâo* zend), au feu (l'*Atar* zend), à l'eau (l'*Ap* zend) et au vent (le *Vâta* zend[1]). De même, Xénophon[2] nous montre Cyrus, lorsqu'il veut remercier le Ciel, sacrifiant d'abord à Vesta, c'est-à-dire au feu, à Agni, et à Zeus roi, c'est-à-dire à Indra. Hérodote ne parle ni d'*Ahoura*, ni de *Mithra*, deux divinités perses qui ne présentent déjà plus de caractère naturaliste; le dernier nom ne lui est cependant pas inconnu, puisqu'il le rappelle à propos de la Mylitta assyrienne rapprochée par lui de l'Aphrodite-Uranie[3].

Ce n'est donc point aux anciens écrivains grecs qu'il faut demander la connaissance de cette partie de la religion mazdéenne, par laquelle elle se séparait profondément du védisme, et l'étude seule de l'*Avesta*, le code sacré des Perses, peut jeter quelque lumière sur ce côté de la religion mazdéenne.

Un éminent orientaliste, récemment enlevé à la science, M. F. Windischmann, a, dans un mémoire

1. Voy. Pott, *Ueber altpersische Eigennamen*, dans la *Zeitschrift der morgenländischen Gesellschaft*, t. XIII, p. 371. Cf. Herodote, I, 131, 199.

2. *Cyropédie*, VII, v, § 57.

3. Hérodote, I, 181.

spécial[1], comblé cette lacune de nos connaissances et montre le véritable caractère du dieu Mithra qui finit par personnifier la religion des Perses tout entière. D'autres érudits s'étaient déjà occupés du même sujet, H. Seel, N. Müller, J. de Hammer et F. Lajard[2]. Mais M. Windischmann a eu sur ses devanciers tout l'avantage que donne l'intelligence des textes zends, tandis que ses précurseurs étaient contraints de recourir à la version inexacte d'Anquetil du Perron. L'*Avesta*, écrit dans une langue qu'on ne parlait déjà plus, deux siècles avant notre ère, n'est compris des Parsis, dernier débris des sectateurs de Zoroastre, qu'à l'aide d'une version traditionnelle qui a souvent égaré Anquetil. Aussi cet illustre orientaliste n'a-t-il qu'imparfaitement interprété le document qui était le plus propre à nous révéler le caractère primitif de Mithra, je veux parler du Mihir-Yascht, prière spéciale adressée au dieu qu'on trouve dans l'Avesta. M. Windischmann a dû conséquemment en donner avant tout une traduction plus fidèle. Aidé des conseils de M. Spiegel, l'un des maîtres dans l'étude du zend, il en a établi le sens par une de ces discussions critiques dont l'introduction est due à la philologie comparée. Il a également mis à profit les excellents travaux de M. R. Roth et de toute cette école

1. Voy. *Mithra, Ein Beitrag zur Mythengeschichte des Orients.* Leipzig, 1857.

2. Voy. H. Seel, *Die Mithrageheimnisse wæhrend den vor-und-urchristlichen Zeit.* Aarau, 1823. — N. Müller, *Mithras.* Wiesbaden, 1833, in-8°. — J. de Hammer, *Mémoire sur le culte de Mithra*, publié par J. Spencer Smith. Paris, 1833, in-8°. — Lajard, *Recherches sur le culte public et les mystères de Mithra.* Paris, 1847, in-4° et in-folio, et les autres ouvrages de ce savant.

d'érudits qui éclaire la Perse par l'Inde et l'Inde par la Perse.

Je ne saurais donc mieux faire, dans l'exposé qu'on va lire, que de prendre pour guide l'orientaliste bavarois.

Mithra, comme toutes les divinités des anciens, a un caractère multiple et des faces opposées. Suivant celle que l'on considère, on peut lui attribuer un caractère différent. De même que dans la religion védique, Mithra et Aryaman apparaissent comme deux aspects différents de la lumière solaire divinisée, mais toujours associés, le Mithra primitif semble avoir représenté cette planète qui apparaît tour à tour comme l'étoile du soir et celle du matin. C'est l'*Ouçanas* du Rig-Véda, le *Phosphoros* des Grecs et le Lucifer des Latins [1]. De là le caractère double qu'il présente ; car il y a deux Mithras comme il y a deux Aurores. Mais cette origine sabéiste du Mithra perse s'est promptement effacée et n'a laissé dans l'Avesta que de faibles traces. Il est devenu un dieu d'un caractère beaucoup moins matériel, beaucoup moins circonscrit; si toutefois la qualification de dieu peut s'appliquer simplement à un être surnaturel et tout-puissant. Car Mithra n'est ni éternel ni existant par soi-même, il n'est en réalité qu'une créature de Dieu. Ce Dieu, c'est Ahoura-Mazdâ, le dieu vivant, source des plus grands biens, de l'immortalité, de la félicité terrestre, de la vérité [2]. On lit au commencement du Mihir-Yascht : « Ahoura-Mazdâ (Ormuzd) dit au saint Zarathoustra : Quand j'ai créé Mithra qui

1. Voy. plus haut, p. 64 et 108. Cf. Pott, *Mém. cité*, p. 372.
2. Voy. Haug, *die Gâthâ's des Zarathustra*, I, 34, p. 213.

possède au loin les campagnes, ô saint! je l'ai créé pour qu'il fût invoqué, adoré à l'égal de moi-même. » Ainsi Mithra est émané d'Ahoura-Mazdâ, c'est-à-dire du dieu unique et éternel; il en est la production et l'image. Et comme Dieu se manifeste à nous sous une double face, l'une physique et l'autre morale, Mithra nous présente aussi ces deux aspects. Quoiqu'il soit appelé la lumière qui pénètre tout, qui donne la vie, il ne se confond pas pour cela avec le soleil, la lune, les étoiles, que l'Avesta distingue nettement de lui. L'astre du jour n'est en quelque sorte que le miroir de sa clarté, car pour parler avec le Mihir-Yascht, c'est Mithra qui est le vrai soleil dont les rayons viennent éclairer les montagnes, et son œil vigilant contemple la terre des Aryas. On s'aperçoit que, même dans cette conception physique d'un Mithra médiateur entre Ahoura-Mazdâ et l'homme, il y a encore quelque chose qui n'est pas tout à fait la matière. Mithra est une lumière, comme celle dont nous parle l'évangéliste saint Jean; elle se confond avec Dieu même et n'a rien de périssable ni de passager. Écoutons plutôt le Mihir-Yascht : Ahoura-Mazdâ, le Créateur, a préparé au sommet du Hara (la montagne sainte), cime élevée et éclatante, une demeure à Mithra le vigilant; là, pas de nuit, point de ténèbres, point de vents, soit brûlants, soit glacés, ni la pourriture meurtrière, ni l'ordure d'où naissent les démons, ni les vapeurs ne peuvent s'élever jusque-là. » Mithra est à la fois la lumière passive et active, celle qui illumine les objets et celle qui les voit. De là l'invocation à ce Dieu, sans cesse répétée dans l'Avesta : « *O toi, aux dix mille regards!* » Ce qui

nous fait reconnaître en lui une personnification de l'omniscience divine et justifie cette épithète : « aux mille oreilles, » et les qualifications d'*éveillé*, de *vigilant*, de *témoin de nos pensées, de nos paroles et de nos œuvres*, qui lui sont plusieurs fois attribuées. Mithra, comme le dit encore le Mihir-Yascht, est l'expression de la vérité, de la justice et de la bonne foi, la personnification de la loi mazdéenne et son défenseur. Cet aspect est la forme morale dont je parlais tout à l'heure ; il nous fait saisir l'union étroite des deux natures, union qui s'observe également chez les divinités du panthéon hellénique. En Perse, comme en Grèce, l'esprit passait aisément du type physique au type moral, par un effet de cette métaphore instinctive qui nous fait prendre, dans le monde sensible, l'image des vertus immatérielles.

Une fois devenu la personnification de la vérité et de la bonne foi, Mithra reçut le caractère de médiateur entre Dieu et l'homme, Μεσίτης, comme l'appelle l'auteur du *Traité sur Isis et Osiris*[1]. Il est l'ange qu'Ahoura-Mazdâ envoie pour gouverner les hommes, pour secourir ceux qui l'invoquent, défendre le pauvre et l'opprimé, répandre sur le sol la richesse et la fécondité. Aussi, par une conception analogue à celle qui avait conduit les Hébreux à se figurer l'ange du Seigneur[2] sous les traits d'un guerrier armé du glaive, Mithra est

1. Plutarque, *sur Isis et Osiris*, c. 46.

2. Les Perses, comme parfois les Hébreux, prenaient les étoiles pour des armées célestes que commandait Mithra. Voy. Spiegel, *Studien über das Zendavesta*, dans la *Zeitschrift der deutchen morgenländ. Gesellschaft*, t. VI, p. 83.

représenté, dans le Mihir-Yascht, monté sur un char de combat, le front chargé d'un casque d'or, la poitrine défendue par une cuirasse d'argent, avec tout l'appareil militaire enfin; il est accompagné comme par autant de génies, de tous les attributs du guerrier et du sage, la Justice, la Victoire, la Malédiction, la Pureté, la sainte Doctrine. Représentant de la lumière et de la vérité, il est par excellence le destructeur des démons ou des dews (*daêvas*); il neutralise l'influence qu'exercent dans la nature et sur les cœurs ces esprits malfaisants. Aussi, l'homme voué à son culte qui agit en son nom est armé contre les dews d'un pouvoir destructeur; au milieu des combats Mithra le protége et détourne les coups qui pourraient l'atteindre.

Cette protection si efficace que le médiateur mazdéen exerce envers ses adorateurs, se continue dans l'autre vie. Là encore, il intervient; car ne se confondant pas avec Dieu même, étant la lumière manifestée, non la lumière infinie, l'Etre vrai, non la vérité éternelle, Mithra garde toujours une personnalité distincte de celle d'Ahoura-Mazdâ. Il est et il demeure dans les deux mondes le protecteur du vrai croyant. Selon la doctrine de Zoroastre, les âmes des justes se réunissent sur la cime du Hara, pour de là monter au ciel et se rendre dans la demeure de Mithra. Cette divinité est ainsi mise à la fois en rapport avec les idées de mort et d'immortalité.

Dans le Rig-Vêda, Mitra est le fils d'*Aditi*, c'est-à-dire de l'espace sans bornes. Il constitue donc une véritable personnification du soleil; son culte semble s'être développé chez les Aryas à une époque où Indra com-

mençait à être rejeté sur le second plan. Le Mitra védique représente la lumière, par opposition à Varouna, qui est l'atmosphère, le ciel ou encore la nuit dont les ténèbres mettent en relief l'immensité [1]. L'association constante de Mitra et de Varouna, comparés, dans le Rig-Véda, à des rois montés sur des chars magnifiques, est analogue à celle de Mithra et de Vayou dans les textes zends. En général, on retrouve dans les chants védiques tous les attributs donnés par l'Avesta à Mithra, mais appliqués à la divinité d'un nom presque identique, Mitra, et à Varouna qui n'en est guère séparé. C'est ainsi que Mitra et Varouna sont les symboles de la vérité et les protecteurs contre le mensonge [2].

Zoroastre ne fit donc que donner une forme systématique à des croyances qui existaient antérieurement aux Achéménides, et sa réforme religieuse était déjà opérée à l'époque où les Hellènes entrèrent en relations suivies avec les Perses. Mais les dogmes que ce grand prophète avait consacrés ne pénétrèrent pas tout de suite dans la Grèce, et c'est ce qui nous explique le silence d'Hérodote sur Mithra. On a vu plus haut que le nom du dieu lui était pourtant connu. Quelques-uns des noms cités par l'écrivain d'Halicarnasse montrent que l'adoration de Mithra était, déjà de son temps, fort répandue dans la Perse et la Médie. Il nous parle d'un certain Mitradatès [3] (Μιτραδάτης), qui était chargé de la garde des troupeaux de bœufs appartenant à Astyages; ailleurs le

1. Voy. Roth, *Die höchsten Götter der arischen Völker*, dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländ. Gesellschaft*, t. VI, p. 74.
2. Voy. Roth, *Die höchsten Götter der arischen Völker*, p. 74.
3. Hérodote, I, 110-112.

même historien donne le nom de Mitrobatès[1], Μιτροβάτης, à un gouverneur de Dascylium, au temps de Cyrus. Enfin, dans un autre passage, Hérodote confondant Anahîd avec Mithra, mentionne formellement cette divinité comme une des premières de la Perse[2]. Les inscriptions cunéiformes mettent en relation Mithra et Ahoura-Mazdâ, autrement dit Ormuzd[3]. Deux passages de Xénophon[4] nous montrent que les Perses juraient par Mithra; ce qui est en parfait accord avec le caractère de dieu de la bonne foi et de la vérité qu'il présente dans l'Avesta. Ce mode de serment se retrouve chez Plutarque, dans la bouche d'Artaxerxès et d'autres personnages. C'est jusqu'à ce même Plutarque qu'il faut descendre pour rencontrer en Grèce des notions plus circonstanciées sur Mithra et en général sur la religion perse. Le philosophe de Chéronée qualifie cette divinité de médiateur entre l'homme et Dieu; il le dépeint comme le défenseur des créatures contre les attaques d'Ahriman ou mieux Anra-Mainyus, qui, dans la théologie mazdéenne, est non tout à fait l'égal, mais l'adversaire d'Ormuzd. Il est à croire que Plutarque emprunte ce qu'il nous dit du magisme à Théopompe, qui avait, au quatrième siècle avant notre ère, composé une histoire dont le huitième livre traitait des Perses. La conformité que l'on remarque entre ce que dit Plutarque et certains passages du Boun-Dehesch, démontre que tout

1. Hérodote, III, 120.
2. Hérodote, I, 13.
3. Voy. le travail de M. Norris, dans le *Journal of the royal asiatic society of Great-Britain*, t. XV, p. 159.
4. Xénophon, *Cyropédie*, VII, V. Cf. *Economiq.*, IV, 24.

comparativement moderne qu'il soit, dans sa rédaction, ce livre n'en est pas moins un exposé de la vieille cosmogonie perse. Le philosophe de Chéronée, d'accord avec le Boun-Dehesch, nous représente Ormuzd comme habitant de la lumière éternelle et ayant en lui l'omniscience, tandis qu'Ahriman est l'ignorance par excellence, qui réside dans les ténèbres. Entre eux deux s'étend un vaste espace appelé *Vâï*, c'est-à-dire l'espace vide[1], sorte de clair-obscur où la lumière se mêle à l'obscurité. M. Spiegel, en comparant les expressions houzvâresch aux expressions védiques, a reconnu dans Vâï l'air, l'atmosphère. Ce Vâï est le siége de la lumière créée que personnifie Mithra dont le nom trouve là son explication; car il est formé d'un radical impliquant l'idée de mélange et d'intermédiaire, ainsi que le montre M. Spiegel. Et, en effet, Plutarque, d'après Théopompe, appelle Mithra *médiateur*.

Cette conception achève de nous faire comprendre l'union, en Mithra, de l'idée physique du passage des ténèbres à la lumière, et de l'idée morale de l'union de l'homme avec Dieu par la vérité, la bonne foi et la justice. L'homme, suivant les Perses, ne pouvait atteindre à la lumière incréée; mais il trouvait dans Mithra une lumière plus accessible à son intelligence, un être moins éloigné de sa propre essence. C'est là une conception qui se retrouve dans presque toutes les religions, sous des formes plus ou moins claires; le maz-

1. Voy. la traduction du premier chapitre du Boun-Dehesch donnée par M. Spiegel dans le tome XI de la *Zeitschrift der deutschen morgenlændischen Gesellschaft*, p. 102.

déisme l'avait dégagée des fables dont elle était ailleurs obscurcie.

Mithra, une fois adoré comme une personne divine, inférieure cependant par sa nature à Ormuzd, reçut un culte, et c'est de ce culte qu'est sortie la religion mithriaque. L'historien Duris, cité par Athénée[1], et qui est un peu postérieur à Théopompe[2], parle de fêtes importantes et mystérieuses, célébrées en l'honneur de Mithra. Le jour où l'on sacrifiait à ce dieu, dit-il, il n'y avait que le grand roi qui pût s'enivrer et se livrer aux plaisirs de la danse, interdits au contraire ce même jour à tous ses sujets. On voit par là quel caractère de sainteté avait le culte du dieu perse. Les textes zends nous apprennent qu'une partie de chaque jour, celle qui est comprise entre l'aurore et le midi, lui avait été consacrée. On lui dédia tout entier le 16 de chaque mois, et le septième mois du vieux calendrier perse portait son nom. La fête à laquelle Duris fait allusion est celle de Mihragân, qui tombait le 15 du mois de Mithra et durait six jours. Au dire des écrivains orientaux, c'était à ce quantième de l'année que Dieu avait créé la terre, formé les corps pour être la demeure des esprits, et ils rattachent à ce même anniversaire le triomphe du héros Féridoun sur Zohak. Des écrivains comparativement modernes nous ont conservé la description de quelques circonstances de cette solennité. Le roi se faisait parfumer avec l'huile *bân*, il se vêtissait d'un manteau magnifique d'étoffe de

1. *Deipnosoph.* x, p. 454.
2. Il vivait de l'an 340 à 276 avant notre ère.

couleur, se coiffait de la *cidaris* ou mitre, sur laquelle était représenté le disque solaire. Le grand prêtre ou chef des mobeds lui apportait un plat sur lequel étaient placés des citrons, du sucre, des lotus, des coings, des jujubes, des pommes, des raisins blancs et sept baies de myrte. En lui présentant cette offrande, il murmurait certaines paroles. Le monarque faisait distribuer ce même jour des vêtements au peuple, comme le pratiquèrent encore Ardeschir et Nouschirvan [1]. On se donnait à cette occasion, en Perse, des fleurs, des fruits, surtout des dattes, des grenades, du riz, des graines odoriférantes : tous ces usages évidemment d'origine mazdéenne se sont perpétués après l'introduction de l'islamisme, ainsi qu'une foule d'autres rites de la religion des Mages; car on sait combien la secte schiite a fait d'emprunts aux antiques croyances du zoroastrisme. Strabon fournit encore une allusion à la fête du Mihragân, quand il parle d'un certain anniversaire où le satrape d'Arménie envoyait au roi de Perse vingt mille poulains pour les fêtes de Mithra [2].

Le médiateur du mazdéisme, ayant pour emblème la lumière, devait aisément se confondre avec le soleil et le feu, dans l'esprit d'adorateurs grossiers et mal instruits de la véritable doctrine. Pour les Grecs, pour Hérodote comme pour Strabon, Mithra n'est autre que le soleil, et Quinte-Curce nous dit que les Perses invoquent Mithra, ou le soleil, comme une lumière éter-

1. Voy. Windischmann, *Mithra*, p. 57; Hyde, *De religion. veter. persar.*, p. 245; Anquetil, *Zend-Avesta*, t. II, p. 534.
2. XI, p. 530.

nelle[1]. On s'explique donc qu'en passant en Europe, le culte de cette divinité ait pris le caractère d'une religion héliaque et s'y soit confondu avec celui des divinités solaires de la Grèce et de la Phrygie. C'est vraisemblablement ainsi défiguré que ce dieu était, au premier siècle avant notre ère, adoré dans le Pont et d'autres provinces de l'Asie Mineure. Au dire de Plutarque dans sa *Vie de Pompée*, les mystères de Mithra avaient été apportés en Occident par des pirates ciliciens, fait qui remonte à l'an 68 avant notre ère. La foi aux divinités de la Grèce et de Rome commençait alors à s'ébranler; les esprits adoptèrent avec enthousiasme un culte dont le caractère mystérieux parlait davantage à l'imagination et aux espérances, aux aspirations vers l'invisible qui sont les principaux ressorts du sentiment religieux. Seulement, comme cela est toujours arrivé pour les religions transplantées hors du sol qui les a vues naître, le mithriacisme s'altéra; Mithra, détaché de la théogonie dont il faisait une partie intégrante, fut ramené aux proportions et aux formes des divinités helléniques et latines, dont le culte se refroidissait. Pour les soldats romains qui embrassèrent avec ardeur une dévotion qui s'adressait à une divinité toujours victorieuse, Mithra devint purement et simplement le soleil. Les nombreuses inscriptions latines consacrées au dieu perse en font foi. *Deo Soli invicto Mithræ* est la formule constamment employée. Un écrivain byzantin, Nicétas, nous dit que les uns regardent Mithra comme étant le soleil, les autres comme étant le feu, tandis

1. IV, 48.



que certains le tiennent pour une puissance particulière. Un Père de l'Église, Julius Firmicus Maternus, qui a composé, sur les erreurs des religions profanes, un traité rempli de faits curieux, voit dans Mithra une personnification humaine du feu. On s'explique du reste aisément ces confusions, à une époque où le vieux dogme mazdéen était oublié, et où on ne connaissait de la religion de Mithra que les monuments élevés par les Romains en commémoration des mystères qu'ils avaient été puiser dans la Perse. Il est même probable que jusque dans ce pays la notion primitive de la divinité avait fini par s'altérer, car dans la dispute que soutient contre Manès, vers l'an 277, Archélaüs, évêque de Cascar en Mésopotamie, Mithra est complétement identifié avec le soleil. Mais le livre curieux où est exposée cette controverse, livre composé originairement en syriaque, déjà traduit en grec au temps de saint Jérôme, et dont nous possédons une vieille version latine, ne nous fait connaître que ce mazdéisme altéré dont le manichéisme cherchait à tirer une religion nouvelle. Manès, en effet, n'était qu'un réformateur des anciennes croyances perses, qui s'efforçait d'opposer au christianisme des idées dont il n'avait pas l'invention. Ainsi que l'a montré M. Roth, il exagéra l'élément dualiste qui se trouvait en germe dans le mazdéisme, et éleva Ahriman à la hauteur d'Ormuzd. L'ancienne religion perse laissait, au contraire, à ce dernier la victoire finale; son adversaire n'était, comme Satan, qu'un esprit révolté et malfaisant. C'est bien à tort que les chrétiens nous représentent le manichéisme et les sectes gnostiques comme de simples hé-

résies. Ces sectes constituaient réellement des religions distinctes de celle de Jésus, elles étaient entées sur de plus anciennes. En fait de religion, rien ne se crée effectivement de toutes pièces, et les croyances, comme tous les phénomènes de la nature, se transforment, se modifient, mais ne s'improvisent pas.

Le prétendu Denys l'Aréopagite [1] voit dans le Mithra un dieu à triple forme. Cette idée est vraisemblablement astronomique, car elle se lie à la conception des saisons ; elle devait tirer son origine de l'identification du médiateur perse avec le soleil. On voulut même, comme on le voit par saint Jérôme [2], trouver dans le nom de Mithra (ΜΕΙΘΡΑΣ) un anagramme du nombre 365, en vertu de cette habitude encore actuellement répandue en Orient, de composer des devises faisant allusion à un événement avec les lettres qui en rappellent la date. Ce chiffre de 365 est celui des jours de l'année, et il nous ramène à l'emploi des noms mystiques qui figurent sur les abraxas d'un usage si fréquent chez les sectes gnostiques. Kopp, dans son excellente *Paléographie*, cite une de ces pierres portant le nom de Μίθραξ.

Saint Paulin, évêque de Nola, nous a laissé, dans ses vers, une peinture des mystères de Mithra où l'éclat de ce dieu solaire est opposé aux ténèbres de la nuit pendant lesquelles il était adoré [3]. M. Windischmann a réuni d'autres témoignages qui établissent la confusion, chez les Grecs et les Latins, de l'astre et du dieu, et

1. *Épit.* VII, 2.
2. *In Amos*, c. 3.
3. *Adv. Paganos*, v. 110 et suiv.

ce ne sont pas seulement les textes écrits, mais encore les monuments qui démontrent cette ignorante confusion. Sur les monnaies de Kanerki, roi indo-scythe, qui vivait vers le commencement de notre ère, Mithra apparaît comme le soleil environné du nimbe radié [1].

Mithra était d'ailleurs conçu sous une forme trop humaine, pour que les Perses n'aient pas été entraînés à se le figurer comme un être terrestre, et à transformer son histoire symbolique en une légende où l'anthropomorphisme prit une place de plus en plus large. Les religions antiques nous fournissent sans cesse des faits analogues.

On racontait que Mithra était né d'un rocher, ou, pour mieux dire, qu'il avait vu le jour dans une anfractuosité ou grotte, comme le Christ, au dire d'une ancienne tradition que saint Justin nous a conservée [2]. Cette légende se rattache à un ensemble de symboles connus des premiers chrétiens comme des Perses; témoin ces paroles de Commodien, poëte chrétien du troisième siècle, dans une de ses instructions : *Invictus de petra natus, si Deus habetur, nunc ergo retro vos de istis date priorem, vicit petra Deum, quærendus est petræ creator.* — *Né de la pierre* est en effet une épithète de Mithra. C'est au fond d'une grotte que l'on célébrait, en mémoire de sa naissance mystique, les mystères du dieu. Dans cette grotte brûlait le feu qui était son emblème. Cette grotte figure toujours sur les bas-reliefs mithriaques; elle est men-

1. Lassen, *Indisch. Alterth.*, t. II, p. 837.
2. *Dialogue avec Tryphon*, c. 70.

tionnée par une foule d'auteurs. Les plus anciens temples de la Grèce étaient aussi des grottes, dans les profondeurs desquelles les Phrygiens et les Crétois célébraient les mystères de leur Grande Déesse. Suivant une tradition rapportée par Eubulus[1], Zoroastre avait un jour consacré au Créateur et au père de toutes choses une de ces anfractuosités naturelles qu'embaumait le parfum des fleurs, et dont l'air était rafraîchi par la limpidité des eaux. Cette grotte s'était offerte à lui comme un abrégé, un symbole du monde, et il l'avait dès lors prise pour emblème de Mithra, l'auteur de l'univers. De là l'usage de consacrer les grottes à ce dieu, comme les Grecs les consacraient aux nymphes. Suivant un autre récit, Zoroastre, en vrai sage indien, s'était retiré du monde et avait vécu dans la solitude, au sommet d'une montagne, c'est-à-dire, à proprement parler, au fond d'une grotte, afin de se livrer tout entier à son amour pour la sagesse et la justice. Voilà ce que dit Dion Chrysostome[2], et Pline[3] ajoute que le prophète perse avait, pendant vingt années, observé une abstinence sévère; on retrouve là ces jeûnes si caractéristiques du génie religieux de l'Orient, et dont la vie de Jean-Baptiste nous fournit un exemple. C'est au fond de ce désert que Zoroastre avait dû combattre l'esprit mauvais et triompher de la tentation d'Ahriman.

Toutes ces idées, ainsi que l'a établi M. Windischmann, trouvent leur origine dans l'Avesta. C'est au

1. Cité par Porphyre dans son traité de l'*Antre de la Nymphe*, c. 6.
2. Discours XXXVI, éd. Reiske, t. II, p. 92, 93.
3. *Hist. nat.*, VI, 42.

sommet d'une montagne que Mithra fait sa première apparition, par allusion au phénomène qui nous montre, tous les jours, le soleil levant éclairant d'abord de ses feux la cime des monts. Cette montagne, le texte zend l'appelle d'un nom féminin, *Hara-Berezaiti*, qui nous reporte à la déesse Bérécynthe, et nous ouvre de lumineux aperçus sur les mythologies de la Perse et de la Phrygie. Bientôt la légende populaire transforma la montagne en une femme qui a donné naissance au dieu, et un historien arménien, Élisée [1], dont la voix est comme le dernier retentissement des traditions mazdéennes, rapporte que le dieu Mithra naquit d'une femme et était de sang royal.

Les Vêdas nous fournissent également des rapprochements qui permettent de saisir par quelles transformations a passé le mythe perse [2].

Cette grotte, au fond de laquelle habite le dieu, est, pour les Perses, une échauguette d'où il observe sans cesse le monde. De là l'épithète de guetteur (en allemand *spæher*) que lui donnent les textes zends. Car il y avait une liaison, pour les anciens, entre l'idée de grotte et celle d'échauguette [3].

Un autre mythe tout védique, qui a donné naissance chez les Latins à la fable célèbre d'Hercule et de Cacus, se retrouve, dans la légende de Mithra, comme expres-

1. *Histoire de Vartan*, p. 292, éd. de Venise.

2. Voy. Windischmann, *Mithra*, p. 63.

3. Ulpien, en définissant le latin *specus* (Cf. Windischmann, p. 64), dit : *locus unde despicitur*. *Specus*, *spelunca* appartiennent à la même racine que le latin *specio*, que le grec σκοπεῖν, σκόπελος, que le zend *çpaç* (épier), et le sanscrit *paç*.

sion du même phénomène. Mithra ravit les bœufs ou les vaches qui sont, pour le chantre arya, l'emblème constant des feux du jour [1]. C'est à quoi font allusion ces vers de Stace adressés au soleil et que l'on ne saurait comprendre sans la connaissance du mythe mazdéen;

> Adsis, o memor hospitiis, Junoniaque arva
> Dexter amas, seu te roseum Titana vocari
> Gentis Achæmeniæ ritu, seu præstet Osirin
> Frugiferum, seu Persei sub rupibus antri
> Indignata sequi torquentem cornua Mithram.
>
> *Thebaid.*, I, 716 et suiv.

Commodien nous trace un tableau analogue et rapproche le mythe perse de la fable romaine :

> Vertebatque boves alienos semper in antris
> Sicut et Cacus Vulcani filius ille [2].

Les chrétiens s'indignaient de ces récits symboliques, naïve expression du naturalisme des premiers âges, dont ils ne saisissaient que le côté matériel et le sens littéral; et choqués d'une crudité qui contrastait avec la pureté de leur morale, ils les anathématisaient comme des inventions impies. Le mythe leur faisait prendre Mithra pour un dieu voleur, conception indigne de la sainteté de l'idée divine [3]. Comme l'allégorie morale tendait de plus en plus, dans les spécula-

1. Voy. cependant à ce sujet la note de M. Michel Bréal, dans la *Zeitschrift für die vergleichende Sprachforschung* (1861), où il montre l'identité de Cacus et du vent Κακίας.
2. Voy. ce que dit Porphyre sur l'*Antre de la Nymphe*, c. 18.
3. Voy. J. Firmicus Maternus, *De error. profan. relig.*, c. 5.

tions religieuses de leur temps, à se substituer à l'allégorie physique, il leur répugnait de faire servir la personnification des phénomènes naturels à composer des légendes divines. Ils ne comprenaient même pas qu'il en pût être ainsi. De là l'incapacité radicale des premiers chrétiens à concevoir le polythéisme antique; leur partialité pour un évhémérisme superficiel qui prétendait expliquer toute la mythologie par l'histoire d'hommes qu'on aurait pris pour des dieux.

La doctrine des mystéres mithriaques était toute pénétrée de cet antique symbolisme physico-moral; mais, au lieu de tendre à un anthropomorphisme qui effaçait graduellement toute trace des personnifications des objets de la nature, ainsi que cela était arrivé pour le polythéisme hellénique, elle reposait sur un symbolisme purement astronomique qui se prêtait du reste beaucoup mieux aux conceptions spiritualistes. Cette théologie astronomique fait le fond des mystéres de Mithra, et l'enlèvement des taureaux, rappelé tout à l'heure, s'y retrouve quelque peu modifié et gardant encore son caractére sabéiste, malgré la forme anthropomorphique qu'il affecte. Déjà, comme le remarque judicieusement un jeune et savant orientaliste, M. Michel Bréal, les mythes astronomiques ont pris dans l'Avesta un caractère de réalité terrestre qui a donné le change à bien des érudits[1]. Toutefois, ainsi que cela s'était produit pour les mystères de la Gréce, pour

1. Voy. la dissertation de ce savant, intitulée : *De la géographie de l'Avesta, fragments de critique zende*, dans le *Journal asiatique*, 1862, t. XIX, p. 497.

ceux d'Éleusis en particulier[1], des idées étrangères à la conception primitive, empruntées d'autres théogonies, s'y introduisirent. Le syncrétisme y fit pénétrer des idées égyptiennes, syriennes, phrygiennes, etc.

J'ai dit plus haut que c'est vers l'an 68 avant J.-C. que les mystères de Mithra commencèrent à être connus du monde gréco-latin; ils y obtinrent un prodigieux succès, et comptèrent des milliers d'adeptes. Le polythéisme antique cherchait alors à réchauffer ses membres glacés au foyer encore ardent des croyances orientales. Mithra était adoré non-seulement dans la Perse, mais en Arménie, en Cappadoce, où se faisait déjà sentir puissamment l'influence romaine. Le roi Tiridates, arrivé à Rome pour se faire couronner, disait à Néron qu'il était venu l'implorer comme un autre Mithra[2]. Pendant plus de deux siècles, c'était à qui irait faire des dévotions au dieu perse, objet des railleries de Lucien[3]. Et au temps d'Hadrien, son culte était si populaire qu'un écrivain grec, Pallas, en composa, à ce sujet, un traité spécial que Porphyre nous fait connaître[4]. J'ai déjà parlé du grand nombre des monuments mithriaques, bas-reliefs ou inscriptions, qui ont été découverts et qu'ont recueillis nos musées.

Tout en conservant son caractère exotique, Mithra avait pris place dans le panthéon gréco-latin, ou pour mieux dire, dans ce panthéon cosmopolite devenu la re-

1. Voy. mon *Histoire des religions de la Grèce antique*, l. II, p. 303 et suiv.
2. Dion Cassius, LXIII, 5.
3. Voy. l'*Assemblée des Dieux*, c. 9.
4. *De l'abstinence*, IV, 16.

ligion de l'empire, aux derniers siècles du paganisme. Il est fait sans cesse allusion à son culte, chez les auteurs de cette époque, comme à une chose universellement connue. Ce culte, dont les initiations mystérieuses frappaient vivement les imaginations, était pour les chrétiens un objet d'horreur ; ils l'accusaient de recourir à des sacrifices humains ; et ces rites barbares avaient sans doute pour but des expiations. On sait déjà par les anciens que les Perses offraient de nombreux sacrifices à Mithra. Ces cérémonies étaient entourées de formes étranges pour les Grecs et les Latins, mais qui n'en avaient que plus de puissance à leurs yeux. L'empereur Julien s'efforça de les remettre en honneur[1], et voilà ce qui l'a fait accuser d'avoir immolé des victimes humaines.

M. Windischmann a fait voir combien ces mystères qui dérivaient de la grande fête célébrée chez les Perses, en l'honneur de Mithra, ont été défigurés dans les mithriacismes des derniers siècles. Mais on doit reconnaître, d'autre part, que plusieurs des rites usités dans les mystères se trouvent déjà indiqués dans l'Avesta et que des allusions y sont faites, notamment dans le Mihir-Yascht. Tel est l'emploi du baptême et de la confession. La purification par l'eau joue, on le sait, un grand rôle dans la législation de Zoroastre. La déesse qui représentait la pureté, la sagesse suprême présidant à la production des êtres, personnification de la fécondité qui descend du ciel, Ardvî Çoura Anâhita, était proprement celle des eaux célestes[2]. Son culte

1. Voy. les *Césars* de cet empereur, c. 30, éd. Harles, p. 98.

2. Voy. la dissertation de M. Windischmann, intitulée : *Die per-*

devint comme celui de Mithra le point de départ d'une religion spéciale, l'adoration de la déesse Anahîd ou Anaïtis, confondue par les Grecs avec leur Artémis, et pour laquelle une vive dévotion existait en Asie Mineure. La conception de cette Anahîd, qui semble avoir été le prototype de la Diane d'Éphèse et de la déesse de Comane, fut sans doute altérée par les Phrygiens, les Cappadociens et les Lydiens, mais M. Windischmann a montré que cette altération n'avait pu faire disparaître sa physionomie perse primitive.

L'idée inculquée aux initiés des mystères de Mithra, qu'après avoir été soumis à des épreuves terribles ils deviendraient des guerriers invincibles, n'est pas non plus étrangère à la loi mazdéenne qui faisait de Mithra un guerrier vainqueur des méchants. Il y avait aussi dans les cérémonies mithriaques une sorte de communion ou plutôt une offrande de pain qui se retrouve dans l'offrande des *daroun*, petits pains mentionnés par le texte zend; le parsi fait encore de nos jours cette offrande.

Les sacrifices humains se rattachaient-ils à d'antiques usages de la religion perse, à une idée de rachat? M. Windischmann n'a pu le découvrir, et l'on paraît manquer d'éléments pour décider la question. Des victimes humaines ne semblent pas, au demeurant, avoir été une condition habituelle du culte mithriaque, car les empereurs romains qui avaient interdit ces horribles sacrifices dans la Gaule, ne les eussent certainement pas tolérés dans ce culte étranger. S'ils perécutaient avec

sische Anahita oder Anaïtis, dans le tome VIII, part. I des Mémoires de la première classe de l'Académie royale des sciences de Bavière.

tant d'acharnement le christianisme calomnié dans leur esprit et auquel on reprochait de prétendues cérémonies barbares, ils n'auraient pas laissé des rites du même ordre s'accomplir dans le secret des initiations mithriaques. Et les victimes humaines que, dans sa démence, Commode immolait à Mithra[1], n'étaient pas certainement les offrandes obligées de son culte.

Quoi qu'il en soit, ces mystères offraient un fonds exclusivement mazdéen que M. Windischmann a fait ressortir avec autant d'érudition que de sagacité. Quant à ces grades, à ces degrés nombreux d'initiations, désignés par des noms bizarres et qu'ont longuement décrits les auteurs, nous ignorons à quelle époque ils avaient été établis, mais leur physionomie n'a rien de grec ni de romain.

Le mithriacisme s'était aussi associé à une doctrine de la transmigration des âmes puisée à la même source que le culte lui-même et qui avait subi à son tour des altérations successives. Cette doctrine tenait de près à la théogonie mazdéenne sur laquelle M. Windischmann a répandu de précieuses lumières dans un appendice de son mémoire consacré à Gayô-Maratha et à Çaosyâç. Ces deux personnages mystiques jouent un rôle important dans le mazdéisme. Gayô-Maratha (*Kaiomortz*), l'homme-taureau qui semble être le prototype du Minotaure des Crétois[2]; il est l'ancêtre de l'humanité qui doit être sauvée par Çaosyâç. C'est l'homme pur par excellence; il a été tué par Gahi, le génie de l'impu-

1. Lampridius, *Commod.*, c. 9.

2. Minos c'est *Manou*, le premier homme de la doctrine aryenne. Voy. plus haut, p. 128.

reté, à l'instigation d'Ahriman. L'orientaliste allemand montre la liaison de l'eschatologie mithriaque et de la doctrine de la résurrection par Çaosyâç. Le personnage ainsi désigné est, comme son nom l'indique, l'être produit pour le salut et l'utilité du monde. D'après le Boun-Dehesch, il est fils de Zoroastre, mais il n'a pas été enfanté par la voie naturelle. Toute sa légende se rattache à une mythologie destinée à nous expliquer comment s'est formé le monde. Çaosyâç, véritable sauveur du genre humain, est venu combattre les démons ou dews qui le haïssent, rendre à ceux qui sont morts le corps et la vie, et donner le signal de la résurrection. Il apparaîtra un jour dans toute sa gloire et sa majesté, pour procéder au renouvellement des choses, tuer les méchants démons et communiquer aux hommes le pain de l'immortalité. Par lui, les descendants de Gayô-Maratha, c'est-à-dire de l'homme primitif, l'Adam perse, seront appelés à une nouvelle vie; ils deviendront les purs et ne seront plus soumis aux conditions de la durée; ils régneront avec lui dans les siècles des siècles. Telle est la récompense promise aux Çaosyântas ou amis de Çaosyâç.

M. Windischmann a montré, par une discussion philologique approfondie, comment cette doctrine exposée surtout dans le Boun-Dehesch, se rattache aux anciennes croyances du mazdéisme, et n'est pas un emprunt fait à d'autres religions d'une origine postérieure à celle de Zoroastre. La langue huzvaresch ou pehlvi, dans laquelle le Boun-Dehesch est écrit, fait tenir ce livre pour être une composition plus moderne que les autres livres de l'Avesta, écrits en zend. Mais les

études faites dans ces derniers temps sur la doctrine mazdéenne rattachent d'une manière étroite la cosmogonie qui y est exposée aux idées védiques dont le zoroastrisme lui-même est issu. Dans les premiers siècles de notre ère, dans les deux ou trois siècles qui l'ont précédé, les dogmes de la Perse associés à ceux de la religion assyrienne se répandirent jusqu'aux confins du monde grec et y suscitèrent des croyances et des doctrines philosophiques tout empreintes du caractère oriental. Les esprits qui cherchaient à résoudre le grand problème de la vie future et surnaturel puisèrent souvent, à leur insu, à cette source assyro-perse dont les eaux fécondaient le sol desséché du polythéisme hellénique.

Voilà ce qui nous explique les analogies qu'offre la religion de Mithra avec d'autres religions qui n'en ont été pourtant ni les héritières directes ni des transformations.

Le culte de Mithra disparut avec le polythéisme gréco-latin, dans lequel il avait été absorbé. Il resta toutefois en Perse debout jusqu'au moment où l'Islamisme renversa la loi mazdéenne. Ses destinées avaient été courtes en Occident; il ne sortit jamais de son antre mystérieux, et faute d'avoir appelé à ses initiations toutes les âmes ardentes et tous les cœurs purs, malgré la foi vive qu'il inspirait, il périt avec les superstitions dont il était entouré.

LE LION DE NÉMÉE

ÉTUDE

SUR UNE ANCIENNE LÉGENDE HÉROÏQUE[1]

Les animaux occupent une grande place dans les fables de presque tous les peuples, et en particulier dans les mythes de la Grèce. Tantôt ils nous apparaissent comme des métamorphoses, des incarnations des dieux, tantôt ils leur sont donnés pour compagnons et pour symboles. D'autres fois la légende les représente comme envoyés pour ravager les contrées, punir les mortels qui ont excité le courroux d'un dieu. Ces animaux sont ou réels ou fantastiques. Mais lors même qu'ils ne répondent, par la description qui en est faite, à aucun des êtres animés, ils en rappellent encore les formes et le caractère. L'imagination ne peut associer que des images qui ont déjà frappé nos sens; aussi les animaux fantastiques de la mythologie sont-ils des mélanges de diverses formes empruntées à des animaux réels différents. A l'origine, les animaux symboliques ou

1. La première édition de ce travail a paru dans la *Revue archéologique*, année 1845-1846, tome II.

fabuleux d'une contrée sont nécessairement pris parmi ceux qui se rencontrent dans cette contrée, ou ils sont composés d'un assemblage des formes que fournit la faune locale. Mais les légendes et les mythes émigrent comme les races, et l'on peut fort bien trouver, loin de son berceau, la fable qui a tel ou tel animal pour principal personnage. Conséquemment toutes les fois qu'on voit figurer, dans les superstitions d'un pays, un animal étranger à son sol, toutes les fois qu'intervient dans une légende un mammifère, un oiseau, un reptile, un poisson, qui n'a jamais appartenu à ce pays, on est fondé à attribuer à la légende une origine étrangère. Que dans la religion odinique on trouve enlacé au tronc du frêne Ygdrasil, le serpent Nidhaugr, on devra croire que puisque le reptile qui étreint l'arbre de ses orbes gigantesques [1] est étranger aux frimas de la Scandinavie, le mythe a été apporté d'une contrée qui pouvait suggérer l'idée d'un ophidien monstrueux. Évidemment Nidhaugr arrive d'une région quasi tropicale, et ce seul fait démontre l'origine orientale du mythe. Les Vindes et les Obotrites se représentaient sous la forme d'un lion rugissant, le redoutable Czernobog; c'est là une preuve que la divinité slave n'était pas indigène dans les forêts de la Prusse et de la Germanie, et nous sommes ainsi conduits à en chercher la patrie dans les pays où ce carnassier redoutable fournissait, par sa force et sa cruauté, l'emblème naturel d'un dieu méchant. De même, quand sur la porte d'une église d'Islande, ornée de sculptures faites au moyen âge,

1. Voy. F.-G. Bergmann, *Poëmes islandais*, Visions de Vala, p. 201 et suiv., 233.

je vois un cavalier chassant le lion, le faucon au poing [1], je suis assuré que le sujet là représenté est tiré de quelques souvenirs apportés d'Asie et ne reflète pas les mœurs de l'île. Ces principes fort simples sont utiles à rappeler aux mythologues et aux naturalistes qui les ont souvent oubliés. Les premiers, sans faire attention aux conditions zoologiques d'une contrée, cherchèrent quelquefois mal à propos dans cette contrée même l'origine de légendes dont l'histoire naturelle aurait dû leur faire reconnaître le caractère exotique. Les seconds se sont appuyés à tort de ces légendes pour admettre, dans le pays, aux temps historiques, l'existence d'animaux qui n'y avaient jamais vécu.

L'étude de la fable si connue du lion de Némée nous fournit un exemple intéressant de l'application de ce moyen de critique.

Des antiquaires et des géographes n'ont fait aucune difficulté d'admettre que le combat d'Hercule et du lion de Némée ne fût né du souvenir des ravages qu'avait causés dans le Péloponèse un animal de la même espèce. Le goût du merveilleux, la poésie s'emparèrent, suivant eux, de ce souvenir et le rattachèrent à un des héros favoris de la fable hellénique. Certains naturalistes se sont même autorisés du mythe pour avancer qu'à une époque très-reculée le lion avait été répandu en Grèce. Étienne Geoffroy Saint-Hilaire a été plus loin; dans des considérations qu'il a publiées dans le grand ouvrage de la Commission de Morée [2], il a cher-

1. Voy. la représentation de ce curieux bas-relief dans Worsaae, *Nordiske oldsager i det kongelige museum i Kjöbenhavn*, p. 127.

2. *Expédition de Morée, Zoolog.*, p. 35. Il est regrettable que les

ché, à l'aide des fragments d'un des bas-reliefs d'Olympie, à déterminer à quelle variété de *felis leo* appartenait l'animal étouffé par Alcide. L'illustre naturaliste s'est montré si confiant dans la fable, qu'il n'a pas songé à en discuter l'authenticité. Un autre naturaliste, récemment enlevé à la science, mais chez lequel l'imagination nuisait souvent à la critique, M. Marcel de Serres, a prétendu reconstruire par le même procédé la faune des temps antiques [1]. Plus versé dans la lecture et l'appréciation des écrits des anciens, quoique non moins étranger aux études mythologiques, le célèbre géographe Karl Ritter, au chapitre qu'il consacre, dans sa *Description de l'Asie* [2], à la distribution géographique du lion, a accueilli avec autant de confiance la tradition grecque. La critique de ces témoignages n'a point été tentée, et cependant elle était indispensable pour fixer la valeur de la tradition dont ces auteurs croient s'autoriser.

Hérodote [3] rapporte que, lorsque Xerxès passait en Péonie, des lions attaquèrent les chameaux qui portaient les vivres de son armée. « Ces animaux, ajoute l'historien grec, sortant de leur repaire et descendant des montagnes, n'attaquaient que les chameaux sans

assimilations arbitraires de Geoffroy Saint-Hilaire aient été acceptées sans nouvel examen par d'autres naturalistes, par exemple par M. J. Fournel, dans son savant et curieux ouvrage intitulé : *le Mineur, son rôle et son influence* (1862), p. 22.

1. Voy. les articles qu'a publiés ce savant en 1832 et 1833, dans la *Revue encyclopédique*, sous le titre de : *De l'Homme et des races perdues*.

2. *Erdkunde von Asien*, part. IV, p. 1619 et suiv.

3. Hérodote, VII, 125.

toucher ni aux bêtes de charge ni aux hommes. Les lions épargnaient les autres animaux et ne se jetaient que sur les chameaux, quoique auparavant ils n'en eussent jamais vu et qu'ils n'eussent jamais goûté de leur chair. Qu'elle qu'en soit la cause, elle me paraît admirable. » — On voit dans ces cantons, dit plus loin le même Hérodote, quantité de lions et de bœufs sauvages... Le Nessus, qui traverse Abdère, sert de frontière aux lions d'un côté, et de l'autre l'Achéloüs, qui arrose l'Acarnanie : car on n'a jamais vu de lions dans aucun endroit de l'Europe, à l'est au delà du Nessus, et à l'ouest dans tout le reste du continent au delà de l'Achéloüs; mais il y en a dans le pays entre ces deux fleuves[1]. »

Au temps d'Aristote, le lion était devenu, dans la Thrace et le nord de la Grèce, un animal fort rare, ainsi que ce grand naturaliste en fait lui-même l'observation. Il nous dit qu'en Europe on n'en rencontrait qu'entre l'Achéloüs et le Nessus[2]. Ces limites sont, comme on le voit, les mêmes qu'assigne Hérodote à la région européenne du lion; car il est clair que le Nestus de ce dernier est le Nessus du Stagirite. D'où il suit qu'Aristote s'appuie ici sur l'autorité de l'écrivain d'Halicarnasse. Son témoignage n'a donc pas de valeur propre. On pourrait objecter que dans un autre passage de son *Histoire des animaux*[3], le philosophe nous dit qu'il se trouve plus de lions en Europe qu'ailleurs, surtout dans cette partie comprise entre l'Achéloüs et le

1. Hérodote, VII, 126.
2. *Hist. des animaux*, VI, 81. Les deux fleuves dont parle Hérodote portent aujourd'hui le nom de *Kara-Sou* et d'*Aspropotamo*.
3. VIII, 28, éd. Bekker, p. 607.

Nessus. Mais il est manifeste que le passage est ici visiblement altéré. Il est tout à la fois trop analogue dans les termes et trop contradictoire dans le sens à celui que j'ai cité plus haut, pour qu'on ne suppose pas, dans le texte, une mauvaise leçon. Évidemment il faut lire : *qu'il n'y a de lions en Europe qu'entre l'Achéloüs et le Nessus.*

S'il s'était encore rencontré, de son temps, de ces carnassiers en Macédoine et en Thrace, c'est-à-dire précisément dans la contrée qu'il habitait, Aristote nous aurait certainement fourni de leur présence d'autres témoignages que celui qu'il emprunte à un auteur antérieur à lui de plus d'un siècle. Le philosophe de Stagire semble même n'avoir guère vu de lions, puisqu'il dit ailleurs[1] : « Le pied du lion a quelque chose de tortueux, du moins à s'en rapporter aux figures qu'on en fait. Et cette circonstance donne une nouvelle force à l'opinion que je soutiens, à savoir, qu'à l'époque d'Alexandre il n'y avait de lion en Macédoine ni en Thrace. »

Élien, dans son *Histoire des animaux*[2], à ce même sujet, se borne à citer Hérodote, sans ajouter aucune réflexion.

Pline[3] paraît avoir tout simplement traduit le passage d'Aristote rappelé tout à l'heure : « *In Europa autem*, écrit-il, *inter Acheloum tantum Nessumque omnes leones esse, sed longe viribus præstantiores iis quos Africa aut Syria gignunt.* » Il nous

1. *Hist. des animaux*, II, 7.
2. XVIII, 36 (43).
3. *Hist. nat.*, VIII, 17.

fournit ainsi une restitution du passage qui avait été quelque peu défiguré dans les manuscrits du naturaliste grec. Quant à la réflexion qu'ajoute Pline, elle a tout l'air de lui être suggérée par l'anecdote consignée dans Hérodote. L'attaque des chameaux par les lions lui a fait supposer que ces derniers animaux devaient être d'une force prodigieuse.

Le naturaliste latin, pas plus qu'Aristote, ne produit donc aucun témoignage nouveau à l'appui du fait que nous rapporte le père de l'histoire. Pausanias[1] raconte dans les mêmes termes qu'Hérodote l'anecdote des lions qui dévorèrent les chameaux de Xerxès; il ajoute toutefois des détails importants pour la question qui nous occupe. Selon le voyageur grec, les lions errent souvent dans la contrée du mont Olympe, qui sépare la Thessalie de la Macédoine et fait face au fleuve Pénée; et à l'appui de son assertion, il raconte l'histoire d'un certain Polydamas, de la ville de Scotusa, homme d'une force incroyable, et qui, pour imiter l'exemple d'Hercule, avait tué sur cette montagne un lion énorme. Ce Polydamas, digne émule de Milon de Crotone, s'était acquis par sa vigueur une telle célébrité que Darius Nothus l'appela à Suse. Suidas[2] a reproduit la même histoire en termes plus brefs, et Tzetzès[3], qui la redit à son tour, nous apprend que Diodore de Sicile avait écrit la vie du nouvel Hercule.

Il y a dans Xénophon un passage qui paraît aussi

1. Pausan.. VI, 5, § 2.
2. Suidas, éd. Gaisford, col. 3030, 3031.
3. *Chiliad.* II, *Hist.*, v. 555 et suiv.

confirmer l'existence des lions dans la Grèce à une époque plus moderne que celles de Xerxès et de Darius Nothus. « Les lions, écrit cet auteur dans ses *Cynégétiques*[1], les panthères[2], les lynx, les ours ou autres animaux du même genre, vivent dans les contrées étrangères, près du mont Pangée et du Cittus, situé au delà de la Macédoine, au mont Olympe de Mysie, au mont Pinde, au mont Nysa, au delà de la Syrie dans tous les pays de montagnes. » Mais comme ici Xénophon s'exprime d'une manière très-vague et ne spécifie aucun genre pour chacune de ces localités, son témoignage n'a pas grand poids. On voit seulement, d'après ses paroles, que c'était dans ces contrées éloignées, mal connues de ses compatriotes, qu'habitaient les animaux féroces dont il donne les noms. Évidemment Xénophon ne sait rien de précis sur l'habitude des différentes espèces du genre *Felis*, et sa phrase indique seulement que le lion se rencontrait dans quelques-unes des contrées qu'il a énoncées.

Tels sont les seuls témoignages anciens positifs que

1. C. XI.

2. Xénophon nomme dans son énumération deux espèces du genre *Felis*, les παρδάλεις et les πάνθηρες, qu'il est fort difficile de nettement identifier aux espèces que nous connaissons. Il est douteux que l'écrivain grec se soit fait une idée précise des animaux qu'il désignait sous ces deux noms, car il règne chez les anciens une grande confusion sur l'application qu'on en faisait à telle ou telle espèce. Buffon a pensé que la panthère, ou mieux, le *panther* des Grecs, était l'adive. Frédéric Cuvier incline à croire que c'était l'once. Ce ne sont là que des conjectures. Il ne faut pas, au reste, s'étonner du vague de la terminologie grecque à cet égard, quand les zoologistes s'accordent si peu sur la distinction à établir entre les léopards et les panthères, les onces et différentes autres espèces du genre *Felis*.

nous possédions de l'existence des lions en Thrace et en Macédoine. Or, celui qui est authentique se rapporte seulement au cinquième siècle avant notre ère; car Aristote, Pline, Élien ne faisant que reproduire l'assertion d'Hérodote, on ne saurait appliquer à leur époque ce qu'ils disent de ces animaux. Xénophon, si peu précis d'ailleurs, parle visiblement d'après d'anciennes autorités. Dion Chrysostôme, qui vivait au commencement du deuxième siècle[1], nous apprend que, de son temps, il n'existait plus de lions en Macédoine. L'orateur, il est vrai, ajoute qu'il en avait jadis existé en ce pays et ailleurs[2]; mais cette remarque lui est évidemment suggérée par ce qu'il avait lu dans Hérodote. On en peut dire autant du passage de Thémistius[3], où le même fait est consigné.

Pour ce qui est de la partie méridionale de la Grèce et de l'Épire, les témoignages formels des auteurs ne nous permettent pas de croire qu'il s'y trouvât de lions depuis le cinquième siècle. Y en a-t-il existé antérieurement? La tradition seule nous fournit une réponse. Mais avant de consulter les légendes antiques, il en faut peser la valeur et bien saisir le sens, l'origine et la nature, afin de déterminer le degré de confiance qu'elles méritent. Or, parmi ces légendes, la plus célèbre, celle qui a été le plus souvent citée, est précisément le combat d'Hercule et du lion de Némée. La fable est assez connue pour qu'il ne soit pas nécessaire de la raconter ici. Je dois seulement rappeler que bien que les environs de Némée

1. Dion Chrysostome, *Discours XXI*, éd. Reiske, p. 501.
2. Περὶ Μακεδονίαν καὶ ἐν ἄλλοις τόποις.
3. *Discours X, sur la Paix*, p. 140, éd. Hardouin.

aient été le plus ordinairement donnés pour théâtre à cet exploit, les anciens étaient loin d'être d'accord sur la localité que hantait le terrible animal. Hésiode[1] le place dans les cavernes de Némée et d'Apésantus, Apollodore[2] dans l'antre Aphistomus (Ἀφύστομον σπήλαιον), c'est-à-dire à deux ouvertures, Hygin[3] dans l'antre Amphrysus. Diodore de Sicile[4], d'accord avec Pausanias[5], dit que le lion ravageait le territoire situé entre Mycènes et Némée, aux environs d'une montagne appelée *Trétus*, c'est-à-dire montagne trouée, parce qu'à la base, des deux côtés, était percé un souterrain qui servait habituellement de retraite au monstre. Voilà bien des versions. C'est qu'en réalité les Grecs ne savaient guère où aller chercher la retraite du lion de Némée, et des voyageurs qui ont parcouru avec attention les environs de cette ville et ceux de Mycènes, tels que Dodwell[6] et Leake[7], n'ont pu retrouver une localité qui répondît au récit de Diodore et de Pausanias. Ils n'ont pas même observé d'antre et d'anfractuosité où l'animal ait pu établir sa tanière. Il est vrai que Pausanias dit que de son temps, on montrait encore la caverne du lion; mais est-il possible de voir là une preuve de la réalité de la légende, et le voyageur grec ne parle-t-il pas d'une foule de lieux dont l'imagination populaire faisait le théâtre d'événements incontes-

1. *Théogonie*, 331.
2. Apollod., II, 5, 1.
3. *Fabul.* XXX.
4. Diod. Sic., IV, 11.
5. Paus., II, 15, §§ 1 et 2.
6. *A classical and topographical tour through Greece*, vol. II, p. 207.
7. *Travels in the Morea*, ch. XXX, v. III, p. 329.

tablement fabuleux ? Ne montrait-on pas, entre autres, l'étang par lequel Bacchus était descendu aux enfers[1] ? Un voyageur moderne, Pouqueville, nous apprend que les guides grecs prétendent connaître l'endroit où se sont passés chacun des événements, vrais ou fabuleux, consignés dans l'histoire de leur pays. L'imagination populaire localisa aussi en France bien des légendes. On fit voir longtemps à Rouen, à Metz et à Corbeil, les endroits où habitaient la gargouille, le graouilli et le dragon de saint Spire[2] ; et de nos jours encore, dans la Palestine, la piété prétend savoir le lieu où se sont accomplies les principales actions de la vie du Sauveur. Il n'y a donc absolument aucune raison à tirer de l'assertion de Pausanias, en faveur de la réalité du lion de Némée. Ajoutons que les anciens ne s'accordaient même pas à placer dans l'Argolide la victoire d'Hercule sur ce monstre. Servius[3] nous dit que la forêt de Némée, hantée par le lion, était voisine de Thèbes. Apollodore[4] rapporte, au sujet d'Alcide, une autre fable qui n'est qu'une variante de celle du lion de Némée qu'il a également enregistrée, et d'après laquelle Hercule, âgé seulement de dix-huit ans, aurait tué un lion, descendu du mont Cythéron pour ravager les troupeaux d'Amphytrion et du roi des Thespiens, Thestius. Voilà donc le mythe reporté en Béotie, patrie du héros. Pausanias parle du lion de Némée et de celui du Parnasse, et sa phrase paraît in-

1. Pausan., II, 37, § 5.
2. Voy. mon *Essai sur les légendes pieuses du moyen âge*, p. 53.
3. *Ad Æneid.* VIII, 296.
4. II, 4.

diquer qu'il regardait le second de ces animaux comme étant aussi tombé sous les coups d'Hercule [1]. En sorte que le lion du Parnasse n'apparaît chez lui que comme l'équivalent du lion du Cythéron, et nous avons par là une troisième version de la fable. Tous ces changements de localité indiquent l'existence d'un mythe qui ne s'était pas, dans le principe, attaché à un lieu déterminé; et, en effet, nous retrouvons en Asie Mineure la même fable du combat d'Hercule et du lion. Suivant une tradition, la ville de Milet devait sa fondation à un géant appelé Léon, Λέων, c'est-à-dire *lion*, qu'Hercule avait vaincu et de la peau duquel il se revêtit [2].

Le caractère de ces divers mythes s'oppose donc à ce qu'on y cherche un élément historique, et il est impossible de s'en appuyer pour établir l'existence ancienne des lions dans le Péloponnèse. Mais on rencontre çà et là quelques légendes qui paraissent impliquer le même fait et auxquelles Karl Ritter a fait appel pour soutenir sa thèse. Je dois dès lors les discuter.

On lit dans le scholiaste d'Apollonius de Rhodes [3], que, suivant l'histoire de Mégare de Dérichidas, un certain Alcathoüs, ayant été exilé de sa patrie pour le meurtre de Chrysippe, rencontra, lorsqu'il faisait route pour une autre contrée, sur le territoire de Mégare, un lion qui désolait le pays et contre lequel le roi de la ville avait envoyé quelques-uns de ses sujets. Alcathoüs attaqua l'animal, le tua, et après lui avoir coupé

1. I, 27, § 9.
2. Ptolem. Hephæst., v, p. 28, édit. Roulez. — *Anthol. Palat.*, VI, 256. — Suidas, v. Ἀστρομίτης.
3. *Schol. Apoll. Rhod.*, I, 517.

la langue, la plaça dans sa besace. Il se rendit alors à Mégare; mais les hommes du roi s'attribuaient l'honneur de la défaite du lion. Pour les convaincre d'imposture, Alcathoüs tira la langue de la bête féroce en présence du monarque. Celui-ci offrit aussitôt un sacrifice d'actions de grâces aux dieux, à la fin duquel il fit placer sur l'autel la langue qui avait révélé le véritable auteur de la destruction de l'animal. Depuis lors, ajoutait Dérichidas, l'usage en est resté chez les Mégariens. Sans doute que l'historien veut dire par là, qu'à dater de ce moment les Mégariens offrirent en dernier lieu dans leurs sacrifices la langue de la victime.

Une anecdote de ce genre n'a certainement pas grande autorité; elle parle d'un roi de Mégare; or, le gouvernement monarchique avait cessé d'exister dans cette ville, depuis Codrus; antérieurement même la ville fut presque toujours soumise aux rois d'Athènes. Nous n'y voyons figurer un roi particulier que sous les Pandionides. Nisus régnait alors à Mégare[1]; ce serait donc vraisemblablement à cette époque qu'il faudrait faire remonter l'aventure d'Alcathoüs; ce qui la rapporterait aux temps héroïques et lui enlèverait dès lors toute valeur historique, au moins toute autorité. On verra d'ailleurs plus bas que des raisons d'un autre ordre doivent nous en faire infirmer la véracité.

Passons à un autre trait qu'on trouve dans Antoninus Libéralis[2], et auquel Ovide fait allusion dans ses *Métamorphoses*[3]. Il s'agit d'un certain Phylius, épris de

1. Strabon, IX, p. 601. Pausan., I, 39.
2. *Metamorph.*, 12.
3. VII, 370 et sq.



Cycnus malgré les rebuffades et le caractère rustre de celui-ci. Pour se débarrasser d'un amant importun, Cycnus imposa à Phylius des travaux analogues à ceux qu'Eurysthée avait imposés à Hercule, et entre lesquels figure l'ordre de tuer sans armes, à la manière d'Alcide, un lion qui désolait l'Étolie.

Cette légende, si elle avait un fonds réel, établirait tout au plus qu'il avait jadis existé de ces animaux en Étolie et confirmerait ainsi l'assertion d'Hérodote, qui les fait avancer jusqu'à l'Achéloüs. Mais il n'est pas difficile de s'apercevoir que nous n'avons ici qu'une contrefaçon de la légende d'Hercule, dont les autres travaux de Phylius reproduisent les principaux exploits, par exemple, la victoire sur un taureau furieux, la destruction des oiseaux stymphalides. Notons, de plus, qu'Ovide transporte la scène en Béotie, c'est-à-dire dans la patrie d'Alcide.

L'auteur du traité *Sur les fleuves*[1], attribué faussement à Plutarque, rapporte encore un mythe où figure le lion, mais où le caractère fabuleux éclate avec plus d'évidence, si c'est possible. Le mythe est emprunté à l'*Héraclide* de Démodocus. Héra, la Junon grecque, voulant se venger d'Hercule, implore le secours de la Lune; celle-ci fait naître, par des incantations magiques, un lion énorme de l'écume dont la déesse avait rempli une corbeille. Iris conduit, à l'aide de sa ceinture, l'animal sur le mont Selennæus, où il mit en pièces le pasteur Apesantus, circonstance qui fit donner son nom à la montagne. Ce mythe se rattache visiblement

1. *De fluviis*, dans les *Geogr. minor.*, éd. Hudson, p. 35.

à la fable du lion tué par Hercule, et auquel on attribuait une origine lunaire; enfin ce qui achève de démontrer que nous n'avons ici qu'une variante du lion de Némée, c'est que nous y retrouvons le mont Apesantus qu'Hésiode assigne pour demeure à cet animal.

Les lions réclament pour leur habitation des contrées spacieuses, aussi ne les rencontre-t-on dans aucune des petites îles de la zone torride, où ils n'auraient pu se rendre, faute d'être en état de traverser la mer, car ils ne sont pas nageurs et diffèrent en cela des tigres et des jaguars. C'est ainsi qu'on ne trouve aucun de ces carnassiers dans l'île de Socotora [1]. Je ne saurais donc admettre que ces animaux aient jamais existé dans l'archipel grec, et je ne tiens aucun compte de l'histoire de la brebis qui mit bas un lion dans l'île de Cos [2], non plus que du lion qui fit fuir les Nymphes de l'île de Céos [3].

Peu soucieux d'être exacts dans leurs descriptions, les poëtes anciens, pour lesquels les lions étaient le type des bêtes féroces, représentaient comme en étant infestées les contrées qu'ils voulaient peindre comme sauvages. Voilà pourquoi Pindare [4] dit qu'Achille, encore enfant, immolait les lions et les sangliers, au grand étonnement d'Athéné, et allait porter sa proie au centaure Chiron. Ces récits poétiques n'ont aucune valeur démonstrative, et l'on s'étonne que le géographe Ukert [5]

1. Voy. *Journal of the asiatic society of Bengal*, vol. IV, p. 147 (1837).
2. Élien, *Hist. var.*, I, 29.
3. Heracl. Pont., art. Κεῖον, éd. Köhler, p. 10 et 11. (Hal. Saxon, 1804.)
4. *Neméen.*, III, 41 et s., p. 141, éd. Boeckh.
5. *Geographie der Griechen und Romer*, t. I, p. 1, p. 172.

se soit fondé sur les paroles du Cyclope d'Euripide[1], qui dit qu'il a assez dévoré de cerfs et de lions, pour soutenir l'existence de ces derniers animaux en Sicile. Le même savant cite encore Théocrite à l'appui de la même supposition, parce que le poëte bucolique[2] fait dire à Thyrsis que les lions, les lynx et les loups déplorèrent les souffrances amoureuses de Daphnis. Le géographe allemand aurait pu se rappeler que Théocrite se moque ailleurs des prétendus lions du Péloponnèse. Les paroles du poëte sicilien ne prouvent pas plus l'existence des lions dans sa patrie, que ne prouvent l'existence de ces animaux en Thrace, les vers de Lefranc de Pompignan, dans son ode célèbre sur la mort de J.-B. Rousseau :

Et dans les antres qui gémirent,
Le lion répandit des pleurs.

Des témoignages d'un autre ordre viennent encore infirmer la présence des lions dans le Péloponnèse à l'époque historique. Élien[3], rappelant le vers dans lequel Homère parle des animaux qu'Artémis poursuit sur le Taygète et l'Érymanthe, fait remarquer que le poëte n'ayant pas nommé les lions, il nous indique par là que ces animaux n'y habitaient pas. Et, en effet, les traditions arcadiennes ne parlent jamais de lions. Pan, l'antique divinité nationale de l'Arcadie, Ἀρκαδίας μεδέων[4], que Denys d'Halicarnasse appelle le plus ancien

1. Euripid., *Cycl.*, 247.
2. *Idylle* I, 71 et 72.
3. *Des animaux*, III, 27.
4. Pausan., VIII, 26, § 2.

des dieux de cette contrée [1], est invoqué comme le protecteur des troupeaux, comme celui qui les défend contre la dent des loups; jamais on ne demande son appui contre les lions. De même l'importation du culte de Pan, en Italie, où la divinité arcadienne fut identifiée avec Lupercus, n'amena point dans la péninsule, de tradition dans laquelle le lion figure. Et cependant, si le lion avait existé dans le Péloponnèse, l'Arcadie et l'Élide auraient dû lui fournir ses dernières retraites; les pâturages, les montagnes boisées, les cours d'eau, bref, tout ce que le lion recherche, abondant dans ces deux provinces. Il aurait trouvé là de nombreux bestiaux pour assouvir sa voracité. Le souvenir de la présence de ce carnassier, propre à faire sur les esprits une impression profonde, aurait dû se rattacher à celui des Dryopes, des Caucones, des Pélasges, des Lélèges, et en général, des anciens habitants de la péninsule. Or, loin de paraître dans les légendes de l'Arcadie, c'est, au contraire, dans celles de la Corinthie, que nous voyons figurer l'animal. Et cependant, il aurait dû fuir en premier lieu de ce canton de la Grèce, de bonne heure très-fréquenté, à raison des migrations perpétuelles des peuples de l'Attique dans le Péloponnèse, ou *vice versa*. Sans doute, près des étroits défilés de Crommyon et des monts Onées, dans le passage difficile appelé encore aujourd'hui *Kakiscala*, c'est-à-dire mauvaise montée, des brigands tels que Sciron ou Pityocamptès, ont pu s'embusquer pour attaquer les passants; mais ce n'était

1. *Antiq. romain.*, I, 31, p. 84, éd. Schweighæuser. Cf. Varron, *Fragm.*, p. 362, éd. Bip.

pas là une localité que les lions auraient recherchée. Strabon[1] nous dit ailleurs que le territoire de Mégare, où se passe la prétendue aventure d'Alcathoüs, était très-stérile. Elle ne convenait guère à la demeure d'un lion, et s'il s'était établi momentanément là quelque animal de cette espèce, on l'aurait vu ravager d'autres cantons de la Grèce ; car une fois que le lion a pris l'habitude d'attaquer l'homme, il répète souvent ses attaques[2].

Ainsi ce qui caractérise la légende du lion de Némée et celle que je viens de rappeler, c'est précisément l'apparition insolite, dans la contrée, d'un animal qui devait lui être étranger. Ce lion arrive on ne sait d'où, comme Théocrite en fait précisément l'observation : car enfin, dit-il, la terre d'Apis ne nourrit pas de pareils animaux[3]. Et il ajoute que l'on y trouve seulement l'ours, le sanglier et le loup.

Voilà de bonnes raisons pour rejeter la réalité du lion de Némée. Mais, objectera-t-on peut-être, la paléontologie prouve que cet animal a vécu en Europe à une époque anté-historique. Sans doute le lion a pu exister en Grèce dans ces âges reculés où le Péloponnèse ne faisait encore qu'un seul continent avec l'Asie Mineure, bien que les dernières recherches faites près du mont Pentélique, en nous révélant l'existence d'une foule d'espèces éteintes, ne nous ait pas cependant fait retrouver des ossements de lion[4]. Mais quand même il

1. Strabon, IX, p. 602.
2. Voy. *Annales des sciences naturelles*, t. IV, p. 488 (1825).
3. Οὐ μὲν γάρ κε τοσόνδε κατ' Ἀπίδα κνώδαλον εὕροις. *Idyll.* XXV, 185.
4. Voyez la note de M. Albert Gaudry *Sur les carnassiers fossiles*

serait établi que le lion a habité le continent hellénique, il ne s'ensuivrait pas pour cela que sa présence se fût continuée jusqu'aux temps héroïques. Autrement, il faudrait encore admettre à la même époque celle de la girafe et d'une foule d'espèces de carnassiers et de ruminants participant des caractères de genres aujourd'hui vivants, dont il n'est fait aucune mention dans les traditions héroïques de la Grèce. Ainsi la découverte de grandes espèces de *felis*[1], dans les cavernes de l'époque géologique qui précéda la nôtre, ne saurait en rien faire préjuger la question. J'avouerai même que, malgré le témoignage formel d'Hérodote, l'existence des lions dans la Macédoine et la Thrace ne me paraît pas suffisamment établie. Que l'on se rappelle que le père de l'histoire n'avait recueilli sur l'expédition de Xerxès que des informations incomplètes, et que son récit ne cadre pas toujours avec la disposition des lieux[2]. Qu'on n'oublie pas davantage que la confusion des noms d'animaux fut très-fréquente chez les anciens, surtout quand ces noms étaient tirés d'une langue étrangère. Un animal a pu souvent être pris pour un autre. Par exemple, le nom de chakal, venu de l'hébreu *sakhal*, qui signifiait *lion*, a été appliqué à

de Pikermi, dans le *Bulletin de la Société géologique de France*, 2e série, t. XVIII, p. 527.

1. Voyez Pictet, *Traité élémentaire de paléontologie*, t. I, p. 186. (Paris, 1844.) — G. Cuvier, *Recherches sur les ossements fossiles*, t. VII, p. 454. — Alcide d'Orbigny, *Cours élémentaire de paléontologie*, 1re part., p. 167, et 2e part., p. 789, — et mon article intitulé *la Géographie des animaux*, dans la *Revue des Deux Mondes* du 1er novembre 1859, p. 112.

2. Voy. Cousinery, *Voyage en Macédoine*, t. II, p. 84 et suiv.

un carnassier d'un genre cependant différent. Élien paraît avoir donné le nom de lion, λέων, au guépard. Agatharchides[1] nomme μυρμηκολέων, c'est-à-dire fourmi-lion, un quadrupède évidemment distinct du lion et dont une identification satisfaisante n'a point encore été proposée. Nous voyons, par une confusion analogue, dans l'Amérique espagnole le nom de lion donné au puma. Il n'est nullement impossible qu'une confusion de même ordre se soit produite dans le fait que rapporte Hérodote. Comment les montagnes de la Thrace et de la Macédoine, si froides en hiver et dont les cimes sont couvertes de neige, auraient-elles fourni, durant cette saison, un repaire à des animaux qui demandent un climat fort chaud? Comment le Pélion, où la tradition plaçait la demeure de Chiron, eût-il nourri dans ses retraites le terrible carnassier, ainsi que le veut Pindare, puisque Dicéarque[2], nous dépeint cette montagne comme excessivement froide, même au milieu de la canicule? Si les lions avaient été indigènes en ces contrées, ils auraient fait ce que font précisément les sangliers[3], ils seraient descendus plus au sud pendant l'hiver, dans la Phocide, la Boétie, l'Attique. On aurait ainsi vu apparaître ces animaux dans la presqu'île livadique, et Hérodote n'eût pas manqué de noter le fait. Si donc les lions ne se rencontraient pas de son temps

1. Agatharchid. ap. *Geograph. minor.*, éd. Hudson, t. I, p. 49. Cf. Bochart, *Hierozoicon*, t. II, p. 599.

2. Dicéarque (p. 130, éd. Gail), signale l'abondance des neiges en Béotie, fait confirmé par Thucydide (III, 24). Le lion n'aurait donc pas pu se réfugier, durant l'hiver, du Pélion dans cette province. Voy. *Dicéarque*, éd. Hudson, p. 29.

3. Pouqueville, *Voyage de Grèce*, 2e édit., t. VI, p. 362.

en ces cantons, ils habitaient encore moins, durant l'hiver, la Péonie et l'Acarnanie. La présence inaccoutumée de lions dans la Thrace et la Macédoine indique que ces carnassiers y étaient arrivés de fort loin. On sait quelles distances prodigieuses les grands carnivores peuvent parcourir en quelques jours. Ils poursuivent longtemps leur proie, et, la rencontrant sous des zones fort diverses, ils ne sont pas, comme les ruminants, attachés à des régions circonscrites ; ils s'éloignent en été de plusieurs centaines de lieues de leur habitation d'hiver. C'est ainsi que les tigres du Bengale remontent, pendant la saison chaude, jusqu'en Sibérie et au Caucase[1]. Il n'est donc pas absolument impossible que des lions venus d'Asie par le nord du Pont-Euxin, se soient avancés jusqu'en Macédoine. Mais alors leur apparition ayant été purement accidentelle, il ne s'ensuivrait pas qu'ils fussent propres à ce pays[2]. Et il est à noter, en effet, comme je l'ai remarqué plus haut, que l'histoire des chameaux de Xerxès est le seul fait positif, connu de l'antiquité, qui établisse la présence des lions au nord de la Grèce. L'imagination

1. Voy. Agassiz, *Sur la géographie des animaux*, dans la *Revue suisse*, août 1845. Le tigre peut vivre, au reste, dans des contrées beaucoup plus froides que le lion ; car, dans le Népaul et le Tibet, il s'élève jusqu'à la limite des neiges perpétuelles. Mais, ainsi que l'a remarqué M. J. Selsky, en Sibérie et dans les contrées très-froides, cet animal se couvre d'un poil long et épais qui le rend méconnaissable. Il ne serait donc pas impossible que les Perses de l'armée de Xerxès aient pris pour des lions des tigres à long pelage descendus du Caucase dans les plaines de la Scythie.

2. Cette opinion a déjà été émise par Brocchi, *Conchiliologia fossile subappennina* (Milan, 1814), Introd., t. I, p. 41, et d'autres naturalistes.

populaire, impressionnée par le récit de cette aventure célèbre, aura peuplé de lions la Thrace et la Macédoine ; et c'est sur ces témoignages sans valeur que Xénophon se fondait pour admettre que les lions habitaient les montagnes de la Thrace. Quant à l'aventure de Polydamas, contée par Pausanias, on n'y peut voir qu'une pure fable qui tirait peut-être sa source d'ailleurs. N'oublions pas de plus que c'est sur la foi d'Hérodote que le voyageur grec avance qu'il y avait des lions en Macédoine et en Thrace. Pausanias était d'autant plus disposé à accueillir, en le généralisant, le fait mentionné par l'écrivain d'Halicarnasse, qu'il se représentait les âges reculés comme ayant donné naissance à des animaux d'une grosseur et d'une force prodigieuses[1]. C'est ce qu'il rappelle précisément à propos du lion de Némée. Cette croyance ou plutôt ce préjugé a vraisemblablement été suggérée par la découverte fortuite, déjà faite dans l'antiquité, d'ossements de grandes espèces fossiles[2]. Mais elle était entretenue par une illusion qui a été de tous les temps. En vieillissant, l'homme voit les choses sous des couleurs moins brillantes et il leur attribue le changement qui ne s'est opéré que dans son esprit. Chaque génération répète que tout s'est détérioré depuis l'époque de sa jeunesse, et le vieillard se rappelant que ses pères ont tenu le même langage que lui fait tenir la tristesse de ses vieux

1. Πάλαι δὲ ἄρα θηρία φοβερώτερα ἦν τοῖς ἀνθρώποις. Pausan., I, 27, § 9.

2. Voy. mon mémoire intitulé : *Des ossements humains et des ouvrages de main d'homme enfouis dans les roches et les couches de la terre*, dans les *Mémoires de la Société des antiquaires de France*, 3e série, t. I (1852), p. 287, 288.

jours, l'opinion que le monde va en dégénérant s'accrédite. On a admis la dégénérescence des espèces animales, comme on a admis celle de l'homme. Le préjugé qui faisait dire à Virgile :

Grandiaque effossis mirabitur ossa sepulcris,

s'est étendu aux animaux ; et cela joint aux exagérations naturelles chez les peuples sauvages ou enfants, il s'en est suivi que l'on a multiplié, dans les temps héroïques, les animaux monstrueux. Pausanias, en faisant la réflexion rappelée ci-dessus, ne cite pas seulement le lion de Némée, il parle aussi de l'hydre, de sorte que son observation ne dépose pas plus en faveur de la réalité d'un de ces animaux que de l'autre. Elle prouve l'ignorance et la crédulité des temps primitifs, voilà tout. Les innombrables histoires de dragons, répandues dans nos légendes de saints, ne sauraient faire admettre que les pythons, les boas, les ular-sava, aient jamais habité sur notre sol [1].

Aussi le préjugé célèbre qui consacre le vers si connu d'Horace

Quid non imminuit dies,

infirme-t-il la valeur de l'argument que Karl Ritter a cherché à tirer, pour l'existence des lions en Grèce, de l'abaissement de température de cette contrée. Le savant géographe s'est appuyé d'un passage de Théophraste [2] qu'il importe d'examiner. Le naturaliste grec

1. Voy. mon *Essai sur les légendes pieuses du moyen âge*, p. 144.
2. *De causis plantarum*, v, 14 (20), § 2.

dit qu'à Larisse, en Thessalie, des lieux qui ne gelaient pas originairement gelaient de son temps, et que la contrée était devenue plus froide[1]. Il ajoute que les oliviers, qui autrefois venaient grands et beaux, ne s'y voient plus, et que les vignes, qui ne gelaient jamais, gèlent maintenant fréquemment. La question est de savoir si Théophraste parle d'une manière absolue et ce qu'il faut entendre par *autrefois*. Le naturaliste grec ne se laisserait-il pas aller au préjugé que je viens de rappeler? Les plaintes sur la disparition de la belle saison, sur le retour supposé plus fréquent des mauvais temps, ont été, sont de toutes les époques. Pour ne rappeler que quelques exemples, Raoul Glaber[2], qui vivait au onzième siècle, Rigord, Jacques de Vitry, qui vécurent aux douzième et treizième, citent au nombre des preuves de la dégénérescence de toutes choses sur la terre, dégénérescence qui est pour eux un présage de la fin prochaine du monde, le retour plus habituel, la durée plus longue des mauvaises saisons, et l'effroyable corruption des mœurs. Cinq siècles plus tard, Saint-Simon écrivait dans ses Mémoires (ch. 86) : « Cet ouragan a été l'époque du dérangement des saisons et de la fréquence des grands vents. En tout temps le froid et la pluie ont été plus ordinaires depuis, et les mauvais temps n'ont fait qu'augmenter jusqu'à présent, en sorte qu'il y a longtemps qu'il n'y a plus du tout de printemps, peu d'automne, et pour l'été quelques jours par-ci par-là. » Sans doute, il y a certaines

1. Ἥ τε χώρα ψυχροτέρα γέγονε καὶ ἐκπήξεις πλείους.
2. Lib. IV, c. 4.

époques de perturbations atmosphériques qui peuvent se prolonger l'espace de plusieurs lustres, mais, en dépit des théories proposées dans ces derniers temps, rien n'est venu prouver, d'une manière irrécusable, l'abaissement graduel et continu de la température en Europe[1]. Le témoignage de Théophraste n'est pas, au demeurant, assez explicite pour que l'on en puisse rien conclure pour la Grèce. Car quand même on admettrait que l'écrivain grec ne se serait pas laissé aller à un préjugé populaire, ses paroles prouveraient tout au plus une de ces variations de température qui se manifestent durant certaines périodes. La ville de Larisse, où Théophraste se plaint que les oliviers ne venaient plus de son temps, est au contraire, encore de nos jours, remarquable par la fertilité de son sol, la douceur de son climat. Les productions de la terre y mûrissent parfaitement, préservées qu'elles sont des vents froids par les chaînes ombragées de l'Olympe et de l'Ossa[2]. Larisse, n'étant qu'à cinq lieues de la mer,

1. « Quand un mois est très-pluvieux, écrit M. Ch. Martins (Kæmtz, *Cours complet de météorologie,* traduit de l'allemand, p. 140, note), les gens du monde sont prompts à s'imaginer que le climat du lieu ou même celui de l'univers se détériore. » C'est ce qui se passa à Paris au mois d'avril 1837. Pour mettre fin à ces assertions sans fondement, Arago ouvrit les registres de l'Observatoire et fit voir que la quantité de pluie tombée pendant le mois était inférieure à celle qu'avait donnée avril, pendant les quatre années précédentes. Dans un article de l'*Annuaire du bureau des longitudes* pour 1834, le même astronome montra qu'en deux mille ans, la température générale n'a pas varié de la dixième partie d'un degré, et que les climats n'ont pas subi d'abaissement progressif. Cependant, depuis, des savants ont repris la thèse réfutée par Arago, notamment M. J. Adhémar dans son ouvrage intitulé : *Révolutions de la mer.* Voy. 2e éd., p. 205 et suiv., 233 et suiv.

2. Pouqueville, *Voyage de la Grèce*, 2e édit., t. III, p. 360.

se trouve placée dans des conditions tout à fait propres à la croissance de l'olivier, qui ne s'éloigne pas de la Méditerranée de plus de quinze à vingt lieues[1]. Scymnus de Chio donne à cette ville l'épithète d'εὐτυχεστάτη[2], c'est-à-dire *très-prospère*, qui n'aurait guère convenu à cette ville, si l'observation de Théophraste avait été applicable de son temps. Or, Scymnus vivait dans le premier siècle de notre ère ; ce qui montre que l'abaissement de température dont parle Théophraste ne s'était pas continué. Il est d'ailleurs une considération qui, sans infirmer le fait avancé par cet auteur, prouve que la décroissance de la culture de la vigne et de l'olivier pouvait avoir eu lieu, sans que le climat ait pour cela changé. Dans les temps héroïques, la Thessalie était le centre de la civilisation grecque ; plus tard, ce centre se déplaça et se rapprocha du Péloponnèse. La Thessalie fut quelque peu abandonnée, et sa culture dut être négligée. L'olivier et la vigne en souffrirent nécessairement. Pourquoi observe-t-on, au contraire, que c'est aux environs d'Athènes que le premier de ces arbustes réussit davantage ? N'est-ce pas un effet du soin excessif apporté à sa culture[3] ? Ce sont les convenances sociales et éco-

1. La région des oliviers ne remonte sans doute en Grèce que jusqu'à Delphes et an Céphise inférieur ; mais le long de la mer, elle s'étend jusqu'aux pentes maritimes du Pélion et de l'Ossa. Voy. Boué, *la Turquie d'Europe*, t. I, p. 427 ; Meyen, *Grundriss der Pflanzengeographie*, p. 384. — La vigne vient encore fort bien de nos jours dans la Thessalie méridionale et dans l'Acarnanie. Voy. Jullien, *Topographie de tous les vignobles connus*, 2e édit., p. 468.

2. *Orbis descriptio*, v. 607, p. 385, éd. Letronne.

3. Voy. *Expédition de Morée*, partie botanique, p. 14.

nomiques, et non l'abaissement de température, qui ont chassé du nord du Dauphiné les oliviers, et de la Normandie, de la Bretagne, de la Picardie ces vignes mentionnées dans les chartes du neuvième au treizième siècle[1]. Quand l'Angleterre ne tirait pas aussi facilement de bons vins de l'étranger, elle cultivait de méchants vignobles dans ses comtés du Sud. Ceux qui ont voulu conclure de la rétrogradation de l'olivier, de l'oranger et de la vigne en France, l'abaissement de notre climat, sont tombés dans une erreur qui a été celle de Théophraste[2]. Laissons donc ces faits, et reconnaissons que les paroles de l'auteur grec ne peuvent servir à démontrer la réalité du lion de Némée. Toutes les vraisemblances sont contre l'existence d'un pareil animal dans le Péloponnèse, et il faut dès lors croire que le mythe avait été apporté d'une autre contrée. Théocrite[3], dans le passage cité plus haut, nous dit que quelques-uns regardaient l'histoire du lion vaincu par Hercule comme un conte inventé par un étranger. Ailleurs, Diodore de Sicile[4], parlant des travaux d'Hercule, s'exprime ainsi : « Ce premier fait se place bien naturellement dans les temps reculés où les hommes étaient encore exposés à la fureur d'un grand nombre d'animaux sauvages, et surtout l'Égypte, qui touche à des régions plus élevées et encore désertes ou habitées

1. Voy. le rapport de M. de Gasparin sur le mémoire de M. Fuster, dans les *Comptes rendus de l'Académie des sciences*, année 1844, 2e sem., p. 109.

2. Voy. Fuster, *Des changements dans le climat de la France, histoire de ses révolutions météorologiques* (Paris, 1845).

3. *Idylle* XXV, 187, 188.

4. I, 24.

par des bêtes féroces. » Donc l'historien grec soupçonnait que le mythe du combat d'Hercule et du lion n'était pas originaire de la Grèce. Il est enclin à en chercher la patrie plutôt en Égypte qu'en Asie, parce qu'il était sous l'empire de l'opinion suggérée par les prêtres égyptiens à Hérodote, d'après laquelle la théologie hellénique aurait été empruntée à la terre des Pharaons. Les derniers travaux de la critique ont montré que c'est à la mythologie des Aryas qu'il faut surtout demander l'origine des fables grecques. La plupart des légendes héroïques consignées dans Homère ou conservées par les mythographes ont été apportées de l'Asie. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner de voir figurer ici le lion. Sa signification, dans notre légende, est purement symbolique. Aussi Épiménide faisait-il venir le lion de Némée de la lune[1], opinion répétée par Hygin[2], le scholiaste d'Apollonius de Rhodes[3] et Tatien[4]. Le fait que *Khons*, la divinité égyptienne où les Grecs s'imaginaient reconnaître leur Hercule, n'avait pas le lion pour attribut[5], montre suffisamment que la fable du lion de Némée n'était pas d'origine égyptienne.

1. Élien, *Des animaux*, XII, 7.
2. Hygin. *Fab.* XXX.
3. *Id.* I, 498.
4. *Adv. gent.* XXXXV, p. 99. Cf. Achill. Tat., c. 21, p. 83.
5. *Etymol. magn.*, éd. Sylb., col. 740. — G. Wilkinson, *Customs and manners of the ancient Egyptians*, 2e série, t. II, p. 19. Dans le mythe raconté par Antoninus Libéralis (c. 27), et d'après lequel les dieux de l'Égypte, pour échapper à la poursuite de Typhon, se métamorphosèrent chacun en l'animal qui lui était consacré, Hercule se transforma en faon (ἐλλός) et non pas en lion.

La présence du lion sur la célèbre porte de Mycènes n'est pas davantage un argument à faire valoir en faveur de l'existence de ces animaux dans le Péloponnèse, puisque le style du bas-relief dénote une influence orientale. C'était de l'autre côté de la mer Égée que les Grecs avaient puisé la connaissance de ce carnassier, qui joue un grand rôle dans leurs légendes. C'est en Asie Mineure qu'il se rencontrait; son habitation s'étendait de là jusqu'aux Indes. Les peuples de souche aryenne avaient associé son image à celle de leurs dieux. A l'époque d'Homère, le lion était commun dans cette partie de l'Asie et on l'y rencontrait encore parfois au temps des Romains. Sa force, son courage, sa cruauté, fournissent sans cesse des sujets de comparaison aux poëtes qui nous le représentent comme habitant les montagnes, ὀρεσίτροφος, s'élançant de leurs flancs dans les vallées pour y dévorer les bestiaux. Homère compare à Diomède un lion qui fait irruption au milieu d'un troupeau sans berger et qui se précipite avec fureur sur les chèvres et les brebis[1]. Aussi les pasteurs phrygiens invoquaient-ils Hermès pour protéger leurs troupeaux contre ce terrible animal[2]. Ils lui faisaient une chasse persévérante. La couche d'Anchise était recouverte de peaux d'ours et de lions qu'il avait tués, en parcourant les hautes montagnes[3]. L'Ida était surtout désolé par le redoutable carnassier : « Bientôt, dit un hymne homérique en parlant d'Aphrodite[4], elle arrive sur l'Ida,

1. *Iliade*, x, 486, 487.
2. Homère, *Hymne à Hermès*, 568.
3. *Id.*, *Hymne à Aphrodite*, 160.
4. *Ibid.*, 68 et suiv.

source d'abondantes fontaines, retraite des bêtes sauvages et va droit à la bergerie, à travers les montagnes. Les loups cruels, les lions dévorants, les ours, les rapides panthères, insatiables de proie, suivent ses pas. » Cybèle, qui recevait un culte sur les hauteurs de la Phrygie, et plus particulièrement sur les sommets sourcilleux de l'Ida, avait le lion pour attribut spécial[1].

C'est donc de la Phrygie, de la Lydie, qu'ont dû être introduites dans le Péloponnèse les légendes où le lion figure, et conséquemment celle du lion de Némée. La dynastie lydienne des Pélopides, en venant s'établir dans cette péninsule, y apporta l'image du lion, emblème des races royales dans tout l'Orient. Sans doute le nom de cet animal n'était pas inconnu aux Pélasges, puisqu'on le trouve désigné par un nom tiré du même radical sanscrit chez presque tous les peuples indo-européens[2]. Mais ces peuples, peu familiarisés avec les formes d'un animal étranger à leur climat, ne l'avaient pas pris pour symbole de la royauté. En Italie, comme en Germanie, c'était le loup et non le lion, qui recevait le titre de roi des animaux. Les Sabins avaient consacré au dieu de la guerre le premier de ces carnassiers et non le second[3]. C'est à une époque comparativement récente, que le lion est devenu, chez les Hellènes, le roi des animaux. Ils avaient emprunté cette idée à l'Assyrie, à la Perse qui la possédaient en commun avec l'Inde.

1. Voy. mon *Histoire des religions de la Grèce antique*, t. III, p. 79 et suiv.

2. Voy. à ce sujet Ad. Pictet, *les Origines indo-européennes*, part. I, p. 423.

3. Voy. mon *Mémoire sur la constitution de Servius Tullius et les éléments originels de la population romaine* (1863).

Dans le Çatapatha-Brahmana[1], le lion est qualifié de seigneur (*iça*). D'ailleurs, quand même des légendes sur le lion datant des premiers âges de la Grèce auraient attribué la royauté à ce carnassier, cela ne prouverait pas plus son existence dans le Péloponnèse que les légendes qui au moyen âge couraient en France et en Allemagne sur le lion, roi des animaux, n'établissent son existence dans ces pays. Ce serait là une pure importation orientale. Notons que la tradition attribuait à un Phrygien, Ésope, la première rédaction du recueil d'apologues où le lion figure en qualité de roi des animaux. Donc ces fables, si elles ne sont pas d'origine indienne, comme M. A. Weber le pense, n'ont pas cependant une origine hellénique. J'ajouterai qu'un mythe rapporté par Pausanias[2] nous fait voir qu'à l'âge reculé qui correspond à l'époque du fabuleux Danaüs, le lion n'était pas, dans la Grèce, l'emblème de la royauté, que c'était encore le loup. Suivant ce mythe, l'arrivée de Danaüs dans le Péloponnèse suscita une querelle, pour la possession du trône, entre lui et Gélanor, roi d'Argos. Ils portèrent leur différend devant le peuple qui remit le jugement au lendemain. Mais au lever du soleil, un loup s'étant jeté sur un troupeau de bœufs, terrassa le taureau qui en était le conducteur. Les Argiens, regardant ce loup comme le symbole de Danaüs, lui adjugèrent la couronne. Ce mythe décèle le caractère symbolique qu'avaient alors les deux animaux regardés comme les rois de la création zoologique.

1. Voy. Alb. Weber, *Ueber den Zusammenhang indischen Fabeln mit griechischen*, dans les *Indische Studien*, t. III, p. 334.

2. Pausan., II, 19, § 3.; Plutarque, *Pyrrhus*, 32; Servius *ad Æneid.*, IV, 377.

Une fois introduit dans le Péloponnèse, comme une sorte d'animal héraldique, le lion commença à jouer un rôle dans les légendes et notamment dans celle d'Hercule ; car les Héraclides avaient aussi ce quadrupède pour emblème. L'image du lion fut portée en Grèce, de la même façon que les Phocéens la portèrent en Gaule. La figure de cet animal, gravée sur les médailles de Marseille[1], ne prouve pas plus la présence de ce carnassier sur les bords du Rhône, que le mythe du lion de Némée ne prouve son existence en Argolide.

Le lion représenté sur le bouclier du Pélopide Agamemnon, ceux qui se voient encore sculptés à la porte cyclopéenne de Mycènes, la cité des Atrides, tirent vraisemblablement leur origine du lion symbolique de la famille de Pélops. Les statues colossales du même animal qui, comme à Zéa[2] ou sur le mont Hymette[3], offraient au loin les formes de ce redoutable carnassier, familiarisaient les regards avec son image et durent enraciner, dans les imaginations, les contes dont il était devenu l'objet. Par un effet du même genre, nous voyons, au moyen âge, le lion emblématique du tombeau de Geoffroy de Lascours fournir le sujet d'une légende qui fait vivre le lion en France[4], et le blason de Gilles, seigneur de Chin, donner naissance à une

1. Mionnet, *Descript. des médailles antiq.*, t. I, p. 67. — De La Saussaye, *Numismatiq. de la Gaule narbonnaise*, p. 9. Cf. Creuzer, *Relig. de l'antiq.*, trad. Guigniaut, t. II, p. 1, 187.

2. Voy. Brönstedt, *Voyages et recherches dans la Grèce*, t. I, p. 30.

3. Voy. Dodwell, *A classical and topographical tour through Greece*, t. I, p. 523.

4. Voyez Allou, *Description des monuments des différents âges de la Haute-Vienne*, p. 359.

fable qui fait rencontrer avec un serpent le même animal sur les bords du Jourdain, au temps des croisades, c'est-à-dire à une époque où il avait disparu totalement de la Palestine[1].

Tant il est vrai que l'imagination populaire a toujours procédé de la même manière. Des images incomprises ont suggéré des fables qui ont pris place dans l'histoire. Voilà ce qui s'est vraisemblablement passé pour le lion de Némée. Il n'est nul besoin pour expliquer cette légende, de reculer, pour les temps héroïques, les bornes de l'habitat du puissant carnassier jusque vers le Péloponnèse. Sans doute, la civilisation resserre chaque jour son domaine; le lion a disparu aujourd'hui de l'Asie Mineure et de la Syrie, il disparaîtra bientôt du nord de l'Afrique; mais il n'a jamais dû franchir, dans la constitution climatologique actuelle, la frontière que lui assignaient les conditions nécessaires de son existence.

1. Voy. la *Chronique du bon chevalier messire Gilles de Chin*, c. 32, p. 161. (Mons, 1837, in-8°.)

DEUX DIVINITÉS DU CULTE DES GAULOIS

CAMULUS ET GRANNUS[1]

Le grand nombre de divinités topiques mentionnées dans les inscriptions latines de la Gaule pourrait donner à croire qu'il n'existait point, en ce pays, de religion commune à toute la population, que chaque nation, chaque *pagus* invoquait une divinité particulière qui en était la personnification. Une telle hypothèse contredirait cependant le témoignage formel de César. Les *Commentaires* parlent de dieux adorés par l'universalité du peuple gaulois; ils nomment des divinités du ciel, des arts, de la guerre, de la santé, et, conformément à l'usage romain, ils identifient à Jupiter, à Minerve, à Mars, à Apollon, ces divinités, dont les attributs rappelaient à César ceux que les Gaulois prêtaient à leurs grands dieux. En tête de cet Olympe celtique, le proconsul place un dieu de l'industrie, du commerce, des chemins, qu'il assimile à

1. La première partie de ce travail a paru, en 1849, dans les *Mémoires de la Société des antiquaires de France*, nouv. série, t. IX, et a obtenu une mention honorable au concours des antiquités nationales de l'Institut; la seconde, dans la *Revue archéologique*, nouv, série, t. I. (1860.)

Mercure, mais dont il ne nous fait pas connaître, non plus que pour les autres divinités, l'appellation nationale. Aujourd'hui que l'épigraphie latine nous fournit quelques lumières sur le culte de nos ancêtres, il est intéressant de rechercher quels purent être les noms indigènes des divinités auxquelles les *Commentaires* font allusion, dans l'aperçu malheureusement trop succinct qu'ils renferment de la religion des Gaulois.

Pour se faire une idée quelque peu exacte de celle-ci, il faut d'abord déterminer quelles ont été les divinités auxquelles s'adressaient les hommages de toutes les populations de la Gaule et dont le culte se liait, par conséquent, d'une manière intime au druidisme, institution sacerdotale que nous savons avoir été commune aux nations de la Celtique et de la Bretagne. Il est d'ailleurs à noter que cette unité d'organisation sacerdotale implique une certaine communauté de principes et de rites religieux.

Recherchons d'abord quel est le dieu gaulois que César a désigné sous le nom de Mars et essayons de découvrir en quoi il différait des divinités topiques que les inscriptions identifient également au dieu de la guerre des Romains.

Un bas-relief, découvert dans l'ancienne Sabine, représente cinq divinités figurées debout et en pied. Au-dessus de chacune d'elles, se lit son nom; ce sont *Ardoinna*, *Camulus*, *Jupiter*, *Mercurius*, *Hercules*[1]. Camulus apparaît sous les traits d'un guerrier armé d'une cuirasse, appuyé de la main droite sur un bou-

1. D. Martin, *Religion des Gaulois*, t. I, p. 486, pl. 21. — J. de Wal, *Mythologiæ septentrionalis monumenta epigraphica*, n° XXI.

clier, de la gauche sur une lance, c'est-à-dire avec les attributs qu'on donne à Mars. L'inscription placée au-dessous du bas-relief porte :

M.QVARTINIVS.M.F.CIVIS.SABINVS.REMVS.MILES.
COH.VII.PR.ANTONIANE.P.V.V.L.S.

Ainsi le monument avait été consacré par un soldat de la septième cohorte prétorienne, Rémois de naissance et devenu citoyen de la Sabine. On retrouve dans les noms celtiques d'*Ardoinna* et de *Camulus* ceux de divinités révérées dans sa patrie, et, selon toute vraisemblance, les autres divinités du bas-relief, malgré les noms romains qui leur sont donnés, répondent à des divinités également celtiques, peut-être *Tarann*, *Gwyon* et *Ogmios*.

Ce monument montre de plus que les Latins avaient identifié le dieu gaulois Camulus à leur Mars ; identification confirmée par une autre inscription découverte à Rome, où se trouvent réunis les noms de *Camulus* et de *Mavortius*. La voici :

IN H.D.D || MAVORTIO CAMVLO || DEO SANCTISS. ||
PRO SAL. IMP. CAESARIS || M. AVREL. COMMODI. AVG.
|| C.VALERIVS C.F.PAL. || CRISPINVS PRAEF.COH ||
EX PROVINCIA. || MAVR.D.S.P.D.D.[1]

L'épithète de *fortis* est donnée au même dieu dans deux inscriptions ; l'une a été découverte à l'ancien Nomentum :

FORTI || DEO CAMVLO || T.SABINVS.ARRI || VS SABINA
FLORA || V.S.F. C || T.V.V.I.[2]

1. Orelli, *Insc. lat. select.*, n° 1978. J. de Wal, *Mytholog. septentrionalis monumenta epigr.*, n° LXXII.
2. J. de Wal, *ibid.*, n° LXXI.

l'autre provient de la Sabine :

CAMVLO SANC || FORTISS || SAC || TI. CLAVDIVS TI.F.QVIR. || TERTIVS || MIL.COH.VII.PR.VERI || L.D.D.D.[1]

Le lieu où le monument a été trouvé nous indique que le culte de la divinité gauloise, sans doute par suite de son identification avec Mars, s'était répandu fort au delà des limites de la Gaule. Une inscription, découverte à Rhynern ou Rindern près de Clèves[2], témoigne aussi de l'assimilation des deux divinités et nous ramène à la contrée où le culte de Camulus était national. Elle porte :

MARTI.CAMVLO || SACRVM.PRO || SALVTE TIBERII || CLAVDII.CAESARIS || AVG.GERMANICI.IMP. || CIVES.REMI QVI || EMPLVM (lisez *templum*) CONSTITV || ERVNT. || O.C.S.

Nous sommes donc en possession de deux monuments de la dévotion des Rémois pour le dieu Camulus. Le second nous apprend qu'il y avait près de Clèves un temple élevé à l'empereur Claude par les citoyens de cette nation. Le rang de cette divinité, la vénération qui l'entourait, se révèlent dans l'épithète de *deus sanctissimus* qui reparaît dans une autre inscription en son honneur[3], aussi bien que dans ces vœux qu'on lui adresse en faveur des deux empereurs, Claude et Commode.

Mais Camulus recevait-il un culte dans toute la Gaule, ou quelques villes, quelques nations seulement, telles que celle des Rémois, l'avaient-elles adopté pour

1. J. de Wal, *ibid.*, n° LXXIII.
2. Gruter, *Insc.*, 56. Steiner, *Corp. inscript. rhen.*, n° 590. J. de Wal, *Mythol. septentr.*, n° LXXV.
3. Voy. ci-dessus.

divinité tutélaire ? Second point à examiner. Outre que l'importation du culte de ce dieu à Rome tend à lui faire attribuer une certaine importance et partant une assez grande généralité, une autre considération nous conduit à reconnaître en lui un des dieux les plus répandus de la Gaule ; c'est le grand nombre de personnages appartenant aux provinces les plus diverses de ce pays et portant des noms tirés de celui du dieu. Les noms latins de *Jovius*, *Jovinianus*, *Martius*, *Apollonius*, *Saturninus*, *Saturnius*, *etc.*, étant formés des noms des divinités, Jupiter, Mars, Apollon, Saturne, nous devons reconnaître dans ceux de *Camulius*, *Camulatius*, *Camleius*, des dérivés du nom même de *Camulus*. Or on ne trouve ces noms portés que par des Gaulois, ou du moins ils ne se rencontrent que sur des inscriptions de la Gaule. Rappelons quelques-uns des monuments épigraphiques qui les contiennent.

Une inscription découverte à Narbonne porte[1] :

CAMVLIAE.C.F.PROCVLAE || P.CASPONIVS.SABINVS
VXORI.ET.SIBI.ET...

Une seconde, conservée au musée de la même ville[2], est ainsi conçue :

VIVON. || A.M.CAEMLEIUS || M.L.PIYRENAEVS SIBI ET ||
MAXVMAE VXOR.M.CAEMLEIO || MAXVMO.

Une inscription trouvée à Nîmes porte[3] :

AVLI.IVLI || MYRONIS || IVL.SEVERVS || ET IVL.
SEVE || RIANVS PA || TRI . CARISSI || MO ET . ET . CAMV ||
LATIAE.SEVERAE || MATRI || VIVENTI || POSVERVNT.

1. Gruter, t. II, p. DCCLXVII, n° 5.
2. Tournal, *Description du musée de Narbonne*, p. 57, n° 213.
3. Gruter, t. II, p. DCCXXXI, n° 4.

Voici deux inscriptions découvertes à Saint-André de Briort dans le Bugey, et données par Reinesius[1] :

IN HONOREM.DOMVS.DIVINAE || DEO.MERCVRIO || PROSCOENIVM.OMNI.IMPENDIO || SVO CAMULIA.ATTICA.

Et

D.M. || ET.MEMORIAE.AETERNAE || CAMPANAE CAMVLIAE.ATTICAE || CATIA HERES.

Une inscription trouvée à Vienne porte[2] :

D.M. || ET.MEMORIAE AETERNAE || CAMPANIE CAMVLATII || CALIAME.REX.

Dans une inscription trouvée à Bordeaux, le nom de Camulia est celui d'une fille qui consacre un monument à la mémoire de ses parents.

D.M || CAMVLIA PATRIBVS || BLASTO ET IVORICI.F.[3]

Deux autres inscriptions, découvertes dans la même ville, portent le nom de *Camuka* ou *Camukua*[4], qui pourrait bien n'être qu'une forme altérée de Camulia.

Une inscription trouvée à Grenoble[5] est ainsi conçue :

D.M || T.CAMVL.L.F.LAVERTI || EMERITI.LEG.III. GALLIC. || HONESTA.MISSIONE DO || NATI.AB.IMPER. ANTONINO || AVG.PIO.ET.EX VOLVNTATE || IMP.HADRIANI. AVG.TOR || QVIBYS ET ARMILLIS AVRE || IS SVFFRAGIO LEGIONIS || HONORATI || CAMVLIA SOROR || EIVS ET PATEGORIA E || MERITA EIVS PATRONOOP || TIMO ET PIISSIMO.

1. Reinesius, *Nov. repert. inscript. antiq.*, append., p. 809 et 1029.
2. Reinesius, p. 196, cl. 16.
3. Jouannet, *Recueil académique*, ann. 1829, n° 11.
4. D.M. || CAMVKV... || AN... Jouannet, *rec. cit.*, n° 27. — D.M. || CAMVKV || ANN.XX.D. — *Ibid.*, n° 16.
5. Muratori, *Inscript.*, t. II, ch. II, p. DCCCII, n° 3.

Tout concourt, dans cette dernière inscription, à nous faire regarder T. Camulius comme un soldat gaulois : il servait dans une légion qui devait sans doute son nom de *gallica* au grand nombre de Gaulois qui y appartenaient. La sœur de ce soldat, Camulia, paraît avoir habité à Grenoble, ville où a été trouvé le monument votif. Il est donc probable que Camulius était né dans la Gaule narbonnaise.

Mais on rencontre sur les incriptions non-seulement les noms de *Camulius*, *Camuleius*, *Camulatius*, on trouve aussi celui de *Camulus* porté comme nom, si toutefois ce n'est pas là une corruption ou une mauvaise leçon pour Camulius. Une inscription, qui se voyait au siècle dernier dans l'église paroissiale de Notre-Dame de Carsan près Saint-Esprit, portait :

D.M || IVLI.CAMVLI || VERI || PARENTES[1].

Je soupçonne toutefois que Lancelot, qui a publié l'inscription, a eu une mauvaise copie et qu'il y avait

CAMVLII.

Aux noms que je viens de citer et dans lesquels il est impossible de ne pas reconnaître des dérivés du nom du dieu Camulus, il faut joindre celui de *Camulogène,* chef gaulois, qui fut, comme on sait, défait par Labiénus près de Paris[2]. Il paraît d'abord singulier de trouver dans ce nom la terminaison grecque qui indique la filiation. On pourrait admettre que les relations de ce chef avec les populations helléniques du midi de la Gaule lui avaient fait changer la terminaison

1. Voy. *Mém. de l'anc. Acad. des inscr. et belles-lettres*, t.VII, p. 246,
2. Cæsar, *De bello gallico*, VII, 62.

celtique de son nom en une terminaison grecque correspondante. Dans ce cas, le nom eût été originairement de la forme *Camulomab, Camulomap.* Mais on doit, d'un autre côté, observer que la terminaison *gène* ou *gane*, avec la même signification qu'elle avait chez les Grecs, pourrait bien avoir existé dans l'idiome des Celtes, d'origine indo-germanique comme la langue grecque. En vieil armoricain *gana* signifiait *engendrer*, *produire*, *naître*, verbe qui, dans l'armoricain moderne, est devenu *génel.* De là dérivent les mots *ganédik*, natif, *ganédigez*, naissance [1]. Le celte pouvait tenir ce verbe et ses dérivés du sanscrit *jan*, produire, sans l'avoir emprunté au latin *gigno*, au grec γεννάω et γίγνομαι, et dès lors on s'expliquerait la signification de la terminaison qui nous occupe. Quoi qu'il en soit, il me paraît incontestable que le nom de Camulogène signifiait *fils de Camulus*, et il fournit un exemple de plus de la généralité des noms formés avec celui de cette divinité.

D'ailleurs Camulogène n'est pas le seul nom qui aurait pu être formé du mot Camulus et d'un radical appartenant à une autre langue. L'inscription d'un préféricule découvert à Berthouville porte :

MERCVRIO.AVG || CAMVLOGNATA COIGI FILIA ||
V.S.L.M.[2]

1. Le même verbe se retrouve dans le gaélique *gineah* et *geanadh*, *naître*, d'où sont sortis de nombreux dérivés, et devient en welche *geni*, naître, *genillyn*, né, en manx, *gientin*, procréant. Cf. H. Leo, *Vermischte Abhandlung zur Geschichte der deutschen und keltischen Sprache*, partie I, p. 16.

2. Voy. A. Leprévost, *Mémoire sur la collection de vases antiques trouvés en mars 1830 à Berthouville*, p. 29. (Caen, 1832, in 4°.)

Voilà une Gauloise, la fille de Coigus (sans doute en celte *Koikh*), qui porte un nom dont le sens est certainement le même que celui de Camulogène, mais dans lequel le radical grec *gène* est remplacé par son équivalent latin *gnat*. Le grand nombre de noms où se trouve en composition le mot Camulus, enlève toute vraisemblance à la supposition de M. Vaugeois, qui voyait dans cette Camulognata une parente du chef Camulogène. Le nom de Camulognata semble indiquer qu'à l'époque où la langue latine commençait à pénétrer dans la Gaule, on donna aux noms celtes une forme latine, chez les Romains du moins, et la métamorphose que le nom de Camulognata a évidemment subie, montre qu'il était possible que le nom de Camulogène fût le résultat de la substitution semblable d'un mot latin au mot gaulois. La terminaison *gnata* s'est d'ailleurs échangée pour *gena* chez les Gallo-Romains, ainsi qu'en font foi deux inscriptions trouvées à Bordeaux, où la même femme porte tour à tour le nom de *Cintugnata* et celui de *Cintugena* [1]. Eusèbe Salverte, dans son intéressant ouvrage intitulé : *Essai historique et philosophique sur les noms d'hommes, de peuples et de dieux*[2], a cité des exemples de noms formés par un mélange de radicaux de deux langues : le radical d'une langue moderne ayant été substitué à celui d'une langue plus ancienne : tels sont les noms

1. Jouannet, *Rec. acad.*, 1829, n°s 18, 21 et 33; 1832, n° 1, pl. 14. Si, ce que je pense, le nom de *Cintus* est celle, nous aurions encore dans ces noms de nouveaux exemples de l'association de la terminaison *gena*, *gnata*, à des noms gaulois.

2. T. 1, p. 36-38.

de Châteaubriant (le château du roi) formé du breton *bryan* ou *bryen*, chef ou roi; Paimbœuf, appelé encore en breton *Pen-Ochen* (la tête ou le cap de bœuf), de *pen*, tête, et *ochen*, bœuf; Nanthilde ou Nantchilde (l'enfant du torrent), de *nant*, en celte torrent, et du teuton ou tudesque *hild*, *child*, enfant, etc.

Non-seulement nous retrouvons dans les noms d'hommes celui de Camulus, entrant comme formatif, mais nous le rencontrons encore dans des noms de lieux, tels que ceux de *Camulodunum*, *Camulosessa*, *Andecamulum*.

Camulodunum, dont Ptolémée[1] a altéré le nom en celui de Καμουδόλανον, mais qui se lit sous sa véritable forme dans l'Itinéraire d'Antonin et sur la Table de Peutinger, est une colonie fondée sous l'empereur Claude dans l'emplacement de la ville actuelle de *Colchester* ou de *Meldon*. On reconnaît dans ce nom la présence des deux mots celtes *Camulus* et *dun* (*dunum* chez les Latins), hauteur, colline[2]. Le nom de Camulodunum signifiait donc : la hauteur, la colline consacrée à Camulus. Cette signification nous donne à penser que les vétérans qui avaient fondé la colonie de ce nom dans le pays des Trinobantes, appartenaient à la race celtique, et qu'ils avaient mis leur ville sous l'invocation de leur dieu de la guerre. César[3] nous apprend que les Gaulois avait l'usage d'entasser en monceaux les débris des victimes immolées à leur dieu Mars,

1. *Geogr.*, liv. I, chap. III.
2. Δοῦνον δὲ τὸν ἐξέχοντα (καλοῦσι). Pseudo-Plutarch. *De fluviis*, *Geogr. minor.*, éd. Hudson. p. 14.
3. *De bell. gall.*, VI, 17.

pour le remercier de la victoire. Il ne serait pas impossible que la colonie de *Camulodunum* dût son nom à un de ces trophées[1].

Camulosessa, ville de la Grande-Bretagne, dont le nom nous est fourni par le géographe de Ravenne[2], nous présente encore un composé du nom du même dieu et d'un autre mot celte, entrant comme radical dans un grand nombre de noms de lieux et de peuples, et parmi lesquels nous citerons : *Suessa*, *Suessula*, villes d'Italie, *Suessiones*, peuple de la Gaule belgique, *Suessetani*, peuples de l'Espagne citérieure, *Suestasium*, *Suissatium*, villes de la Tarraconnaise.

Andecamulum, ville mentionnée dans une inscription jadis découverte à Rancon, au pays des Lemovices[3], nous fournit un troisième exemple d'un nom composé avec celui de Camulus. Le radical préfixe *and* entre dans un grand nombre de noms géographiques de l'ancienne Gaule, tels que *Andecavi*, *Anderitum*, *Andemantunnum*, *Andethanna*, et s'est conservé dans une foule de noms de lieux de la France, par exemple *Anduze*, *Andouillé*, *Andigné*, *Andilly*, *Andiran*, *Andelot*, *Andonville*, *Andeville*, *Andel*, *Andely*, *Andenas*, etc.

L'insertion du nom de Camulus dans un si grand nombre de noms d'hommes et de lieux, nous annonce que le culte de cette divinité devait être commun à toutes les races celtiques. Camulus étant identifié à

1. Cf. sur *Camulodunum*, Tacit. *Annal.*, lib. XII, cap. XXXII ; lib. XIV, cap. XXXI.

2. Ravennat. Anonym., lib. V, p. 433, éd. Pinder et Parthey.

3. Voy. D'Anville, *Notice de l'ancienne Gaule*, art. *Andecamulum*.

Mars sur les monuments, et César donnant Mars pour l'un des grands dieux des Gaulois, il faut en conclure que Camulus est précisément la divinité que les *Commentaires* ont eue en vue, en parlant d'un Mars gaulois. Ainsi Camulus présidait à la guerre chez les Celtes. Nous ignorons quel genre de culte on lui rendait, nous apprenons seulement par le passage des *Commentaires* déjà cité, que ce peuple lui sacrifiait le bétail qu'il avait pris sur l'ennemi. Sans doute que, comme les Gètes [1], les Lusitaniens [2], ils avaient immolé, dans le principe, au dieu des combats les malheureux prisonniers; car nous savons que la coutume barbare de sacrifier les ennemis aux dieux, fut longtemps répandue chez nos ancêtres [3].

Une médaille de Cunobelinus, qui régnait, comme on sait, à Camulodunum, représente, au revers, un homme nu, debout, l'épaule couverte du pallium et tenant, de la main droite, une tête coupée, de la gauche un bâton [4]. La légende porte CAM, certainement l'abréviation de *Camulodunum*, les mêmes initiales se retrouvant sur d'autres monnaies de Cunobelinus; ces médailles n'ont point le même revers, d'où il suit que l'on ne peut appliquer au personnage ici figuré le nom

1. Cf. Jornandès, *De rebus geticis*, cap. v.
2. Strabon, liv. III, p. 447.
3. Strabon, liv. IV, p. 197, 198. Diodore de Sicile, liv. V, p. 306. Pompon. Mela, II, 2.
4. Cf. de Lagoy, *Essai sur les monnaies de Cunobelinus*.—J. Y. Akerman, *Ancient coint of cities and princes geographically arranged and described*, p. 193, pl. xxiv, nº 18 (London, 1846). M. Akerman a pris la tête coupée, bien visible sur les monnaies décrites par M. de Lagoy, pour une grappe de raisin.

dont CAM fournit les lettres initiales, et qui aurait été alors, sans aucun doute, Camulus. Il est probable que le revers de la médaille représente soit Camulus lui-même, soit un sacrifice qui lui est offert. La consécration de la tête d'un ennemi à un dieu s'accorde parfaitement avec la barbarie des mœurs des populations belges qui habitaient la Grande-Bretagne, et nous savons que l'usage de décapiter les ennemis sur le champ de bataille subsista longtemps chez les Gaulois [1]. D'ailleurs la tête coupée se trouve aussi aux mains d'un guerrier gaulois sur les monnaies des Éduens, portant le nom de Dumnorix (*Dubnoreix*), et elle fait sans doute allusion à cet usage [2].

La généralité du culte dont Camulus paraît avoir été l'objet, éloigne la pensée qu'il ait pu être une divinité topique tirant son nom de celui de la ville ou de la nation qu'elle protégeait. Le mot *Camulus*, apparaissant seul sur certaines inscriptions, indique qu'il était donné comme substantif propre, et non comme épithète au dieu Mars. D'ailleurs aucun lieu, aucun peuple n'a porté le nom de *Camulus*. Nous rencontrons bien un peuple nommé *Camuni*, habitant la Rhétie [3], et d'origine étrusque, au dire de Tite-Live [4]. Mais ce nom ne présente point une ressemblance assez frappante avec celui de Camulus pour qu'on puisse faire dériver l'un

1. Til. Liv., X, 20. Strabon, liv. IV, p. 197, 198. Cf. Am. Thierry, *Histoire des Gaulois*, 3e éd., t. II, p. 51.

2. Voy. la dissertation de M. de La Saussaye dans les *Annal. de l'Instit. archéol. de Rome*, t. XVII, p. 106.

3. Strabon, liv. IV, p. 206, b.

4. Tit. Liv., lib. V, cap. XXXIII.

de l'autre ; d'ailleurs, comment croire qu'une divinité honorée par une petite population confinée près du lac d'Iseo, dans le val Camonica, qui a gardé leur nom, ait imposé son dieu tutélaire à toute la Gaule et à la Grande-Bretagne ?

Ottaviano Rossi [1] a bien produit, à l'appui de l'origine camunienne du dieu Camulus, une médaille représentant le dieu Mars, debout sur un tertre, la main gauche appuyée sur un bouclier et la droite sur un javelot, avec la légende : *Camulo invicto Camuli.* Cette médaille déciderait sans aucun doute la question de topicité, si elle ne portait pas tous les caractères de la supposition. On doit, de l'aveu de plusieurs habiles numismatistes et notamment de celui de mon excellent confrère et ami M. Adrien de Longpérier, la regarder comme une de ces nombreuses médailles inventées par les amateurs du dix-septième siècle, pour venir en aide à leurs idées, médailles qui n'ont jamais eu d'existence que sur le papier, et dont le style seul dénote l'origine controuvée. On voit même que dans la prétendue légende le nom de Camuni a été changé à dessein en celui de *Camuli*, afin de rendre complète l'identité entre les deux noms.

D'ailleurs une inscription découverte à Clermont-Ferrand [2], porte la dédicace CAMVLO VIROMANDVO, ce qui fournit une nouvelle preuve que Camulus n'était pas plus la divinité locale des Camuni que celle des

1. Ottaviano Rossi, *Le memorie Bresciane*, *opera istorica e simbolica*, p. 86, 87. (Brescia, 1616, in-4°.)

2. Voy., dans la *Revue de numismatique*, année 1838, p. 407, le mémoire de M. de La Saussaye.

Rémois, et montre qu'il était adoré également par les Viromandui, d'où il suit que cette divinité était commune à toute la Gaule.

Serait-il trop hardi de chercher encore dans le nom du dieu Camulus l'étymologie du nom d'une ville située bien loin des Gaules, Camuliana? Cette ville est, selon toute vraisemblance, celle à laquelle Justinien donna plus tard son nom, Justinianopolis [1]. Elle n'avait été jusqu'alors qu'un château [2] élevé au milieu d'une plaine isolée de toute route et placé dans cette partie de la Cappadoce qui avoisine la Galatie. Or, il n'est nullement impossible que cette forteresse ait été construite par les Gaulois établis dans cette dernière province et qu'ils l'aient mise sous la protection du dieu des combats. Si donc cette étymologie est fondée, il faut en conclure que le culte de Camulus avait été porté jusqu'en Galatie par les populations celtiques, et ce serait encore là une preuve de la généralité de l'adoration de cette divinité.

Au reste, je ne présente cette conjecture qu'avec une extrême timidité. Si l'absence de tous renseignements sur Camuliana, qui n'est citée que par les auteurs byzantins [3], donne d'une part un champ plus libre aux hypothèses, elle impose de l'autre une plus grande réserve.

1. Au cinquième concile général, un nommé Basile est qualifié de *Justinianopolitanus Camulianorum præsul,* et de *Præsul Justinianæ novæ Camulianensium.*

2. Voy. Mannert, *Geographie der Griechen*, t. VI, part. II, p. 576.

3. Procope. *De Ædif.*, V, 4. Cedrenus, l. I, p. 685, éd. Bekker. Constantin. Porphyrogenet., *Themata*, liv. II Hierocles, p. 701.

Maintenant que j'ai établi le caractère du dieu Camulus, il me reste à rechercher l'origine de son nom.

L'analogie du mot Camulus avec le nom de *Camillus*, identifié par certains antiquaires avec celui de Cadmillos, Casmillos, Casmilos et Cadmos, cabire de Samothrace, pourrait donner à penser que le dieu gaulois était originaire de cette île et que son culte avait été apporté dans la Celtique par les Phéniciens. Une simple analogie de nom ne suffit cependant pas pour autoriser une semblable identification. Il n'est point démontré que le Camillus des Latins d'origine étrusque tire son origine du Cadmos ou Cadmillos de la tétrade de Samothrace; mais lors même que les rapprochements produits par certains érudits, et notamment par Creuzer [1], sembleraient suffisants pour faire admettre que Casmilus était un emprunt fait à la théogonie asiatique par les Étrusques, il n'y aurait encore rien là qui établît l'identité de Camulus avec Casmilus.

Nous n'apercevons entre la religion des Gaulois et celle des Étrusques, que ces analogies éloignées qui paraissent tenir à la ressemblance des idées religieuses chez les divers peuples de race pélasgique; elles n'autorisent pas à faire découler l'une des deux religions de l'autre. Il est sans doute incontestable que les noms commençant par la syllabe *cam* étaient fort communs chez les Étrusques et les Rhétiens, issus de la même souche. M. Lud. Steub [2], a réuni un grand nombre de

1. Voy. Guigniaut, *Relig. de l'antiquité*, t. II, liv. v, p. 293, 487.
2. Cf. Steub, *Ueber die Urbewohner Rætiens*, p. 109.

ces noms, et outre celui de *Camuni* que j'ai déjà rappelé, je citerai ceux de *Camas*, *Camure*, *Çamusina*, *Camusa*, *Camerinci*, *Camars* (l'ancien nom de Clusium), *Camurinal*, *Camore*, *Camurisa*, etc. Mais la fréquence de ces noms n'entraîne pas forcément l'origine étrusque du nom de *Çamulus*, puisque l'idiome celtique renfermait aussi bon nombre de noms qui commencent par la même syllabe [1].

Pour que le Camulus gaulois pût, avec quelque vraisemblance, être assimilé au Camulus étrusque, et, par suite, au Cadmillos ou Casmillos cabirique, il faudrait qu'il existât entre les deux divinités une certaine analogie d'attributs. Et c'est ce qui n'a pas lieu; car Camulus n'a ni le caractère d'une divinité de la fécondité, de la production, propre aux Cabires, ni celui d'une divinité messagère, ministre des autres divinités. Si une pareille analogie avait existé, Camulus, au lieu d'être assimilé à Mars, l'eût été à Hermès ou à Priape. Est-il même bien sûr que le Mercure, l'Hermès étrusque, ait jamais été désigné sous le nom de Casmillus, de Camillus? Statius Tullianus, dans son traité *De Vocabulis rerum*, cité par Macrobe [2], le disait, sur la foi de Callimaque, et cependant les vases étrusques nous présentent le nom de *Turms* pour celui d'Hermès, nom dont il est formé par l'addition du T répondant à l'esprit rude ou doux [3]. Denys d'Halicarnasse admet que le nom de Κάμιλλοι, *Camilli*, était tiré de celui de Κάδουλοι, Κάδωλοι, donné par les Curètes et les

1. Cf. Diefenbach, *Celtica*, I, p. 10.
2. Macrobe, *Saturn.*, III, 8.
3. Voy. ce que je dis dans mon *Mémoire sur la langue étrusque*.

Étrusques aux ministres, aux prêtres qui servaient dans les fêtes des grands dieux ou Cabires[1]; mais il ne dit rien de Mercure. Varron parle dans le même sens[2], et ce que rapporte un lexicographe assez moderne de l'identité de l'Hermès étrusque et de Cadmus, paraît n'être que la reproduction de ce qu'il avait lu dans Callimaque[3].

Mais lors même qu'on admettrait que Turms reçut le surnom de Casmilus, Camillus, d'où les Romains auraient tiré le mot par lequel ils désignaient les jeunes assistants dans les sacrifices, la question de l'étymologie du nom de Camulus n'en serait pas plus avancée. On ne saurait, en effet, rattacher d'une manière positive Camulus au Camillus-Hermès des Étrusques; on doit encore moins chercher à le rattacher à d'autres divinités d'origine orientale, dont il ne rappelle les noms que d'une manière plus éloignée. Ainsi, je n'établirai aucune assimilation entre *Camulus* et *Cameses* ou *Camesenuus*, le frère de Janus, qui avait, disait-on, donné son nom à un canton de l'Italie, et encore moins pourrait-on supposer une parenté entre notre divinité et Brahma, qui recevait le surnom de *Camalasana* lorsqu'il était représenté sur un lotus sortant des eaux primitives[4].

Le plus naturel est de demander à la langue celtique l'étymologie du nom de Camulus. Faisons d'abord re-

1. *Antiq. roman.*, liv. II, c. XXII, p. 280, éd. Reiske.
2. Varron, *De ling. lat.*, VII, 34, p. 133, éd. Otf. Müller.
3. *Etymol. Gudian.*, p. 290.
4. Guigniaut, o. c., t. II, p. 440. Otf. Müller, *Die Etrusker*, t. II, p. 70.

marquer que l'on observe souvent dans ces idiomes les terminaisons *ulus*, *ilus*, *alus*, ou mieux *olos, ilos*, *alos*, car les Latins rendaient par *us* la terminaison gauloise *os*, qui se rencontre sur les monnaies de la Gaule. Un des chefs des Cantii de la Grande-Bretagne est appelé par César [1] *Taximagulus*. Bon nombre de chefs gaulois portent des noms terminés en *ilos*, ou *ulos* et *alos*, tels sont *Atepilos*, *Pistilos*, *Viigotalos*, *Diasulos*, etc. [2].

Ainsi dans le nom de *Camulus* ou *Camul*, *ul* est une terminaison celtique qu'il faut distinguer du radical : il reste alors la syllabe *cam*. Or *camh* signifiait, en ancien gaélic, *pouvoir*, *puissance;* de là était dérivé l'adjectif *cama* (brave)[3]. *Cam* signifiait aussi un combat, une querelle, un duel. Le nom de *Camlan,* donné dans les traditions galloises à la bataille dans laquelle périt Arthur, et qu'on a traduit par *Bellum Alaunicum,* montre que le mot *cam* répondait au sens de combat [4]. *Camhul*, *Caimhul* nous paraît donc avoir été la véritable forme celtique du nom de Camulus. Le nom de *Camleius*, que porte une des inscriptions citées plus haut et celui de *Camulacus*, *Caimlacus* donné à l'un des disciples de saint Patrice, apôtre d'un

1. Cæsar, *De bell. gall.*, V, 22.

2. Voy. Duchalais, *Description des médailles gauloises de la Bibl. roy.*, p. 467. Steiner, o. c., nº 290. De Saulcy, dans la *Revue de numismatique*, année 1862, t. VII, p. 28.

3. Shaw, *Gaelic Dictionary*, vº *Cama*. M. A. Leprévost avait déjà cherché l'explication du mot *Camulus* dans le celte *Camhal*, *Comhal*, vaillant.

4. Cf. *Britannia after the Romans*, t. I, p. 139. (London, 1836, in-4º.)

pays celtique[1], nous rappellent précisément cette forme, dans laquelle l'*u* devait être bref. Je crois aussi reconnaître le radical *camh* prononcé *cham*, avec l'aspiration du *c* celtique, dans l'expression de *chamailler*[2] dont les anciens lexicographes français ont proposé une étymologie inadmissible[3]. Sans doute que ce radical *cam* se confond avec celui du mot *kampf*, signifiant *combat*, dans les idiomes germaniques, et qui est lui-même dérivé du gothique[4]. On trouve en effet au nord de la Gaule un *Campodunum*, aujourd'hui *Kempten*, où ce

1. Voy. *Appendix ad Actu S. Patricii*, p. 268, ap. Colgan, *Trias thaumat.*

2. On nomme encore *chamaillade*, dans le Bas-Berry et sur les frontières de la Marche, une danse où l'on imite un combat.

3. Nicot, dans son *Thrésor de la langue française*, dit que chamailler, c'est frapper à coups d'épée, de hache, ou autre chose de fer sur un harnais de fer ou sur un fer rude. « Il semble, ajoute-t-il, que le mot soit ainsi dit parce que anciennement les hommes d'armes étaient armés de hauberts, qui étaient faits de mailles de fer, sur lesquels étaient ruez et donnez les coups en eux combattant, taschant à desmailler et ouvrir. Aucuns dient que ce mot vient de *malleus* et *malleare*, latin, ce qui n'est pas du tout hors de propos. » Cette étymologie n'explique pas la présence de la syllabe initiale *cha*.

4. Kampf, *kamp*, en suédois, *comp*, *camp*, en anglo-saxon ; *camdon* signifie, dans cette dernière langue, envie de combattre. Certains philologues le font dériver, ainsi que l'italien *campione*, le français *champion*, l'espagnol *campeador*, du latin *campus*, champ de bataille, lice. Je ne saurais admettre cette étymologie. Il me semble impossible que les populations celtes et germaniques n'aient point eu, avant de connaître les Romains, un mot pour exprimer l'idée de combat. Les Francs n'ont-ils pas gardé le mot *guerre*, sans emprunter le *bellum* romain; très-vraisemblablement les Allemands, qui avaient subi moins que les Celtes l'influence latine, conservèrent le mot qui exprimait chez eux l'idée de combattre. Telle est aussi l'opinion d'un bon juge en cette matière, M. A. de Chevallet *, qui se refuse à voir dans le

* *Origine et formation de la langue française*, t. I, 2e éd. p. 316.

radical est associé à un mot incontestablement celtique. Peut-être appartient-il à la même famille que le mot *Cimbr*, *Cimr*, qui paraît, d'après la remarque de Fréret, avoir eu le sens d'*hommes forts* et *guerriers* [1].

Ainsi l'étymologie que je crois pouvoir assigner au nom de Camulus, nous ramène précisément au caractère sous lequel le dieu s'offre à nous sur les monuments. Camulus était chez les Celtes l'analogue du dieu Tyr chez les Germains. Il n'y a rien, au reste, que de très-naturel de chercher dans la mythologie nationale, et en quelque sorte indigène d'un peuple guerrier, l'origine de la divinité qu'il révère comme l'arbitre des combats. C'est, en effet, l'une des premières qu'il a

mot *champ*, *chanp*, avec le sens de guerre, bataille, un dérivé de *campus*, et le rattache à la même racine que *kampf*.

1. Voy. l'*Itinéraire d'Antonin*, éd. Pinder et Parthey. Cf. *Mém. de l'anc. Acad. des inscr. et belles-lettres*, t. XIX, p. 591. J'ai cherché vainement le radical *camh*, *camul*, dans le sanscrit, la langue mère du celte et du teuton ; à moins que ce mot ne soit dérivé du sanscrit *carma*, action, dont l'*r* serait tombé, je ne vois aucune étymologie satisfaisante. On trouve, il est vrai, en sanscrit, le radical *cam;* mais il exprime, comme dans le nom du dieu de l'amour, *Cama*, l'idée de désir, et dès lors il ne saurait être considéré comme ayant donné naissance au nom du dieu celte de la guerre. Dans l'Amara-Cocha on rencontre, parmi les noms du dieu hindou de la guerre, Cartikeya, celui de Coumâra, c'est-à-dire le *jeune homme* *. Ce nom a pu à la rigueur devenir, par la substitution si fréquente de l'*r* à *l*, *coumala*, d'où *camul*, *camhul*. Il est à remarquer que ce surnom de la divinité guerrière des Hindous est l'un des premiers qui lui soit donné, et comme il est emprunté au nom d'un astérisme, il appartient vraisemblablement à une ancienne époque. On comprendrait, dans cette hypothèse, du reste peu vraisemblable, comment il aurait pu passer des Aryas aux races qui, sorties de leur sein, sont venues peupler l'Europe occidentale.

* Éd. Loiseleur-Deslongchamps, p. 8, lib. I, ch. I, sect. I.

dû invoquer, l'une de celles dont le nom a dû le moins être emprunté à des peuples étrangers et ennemis. La plupart des populations barbares connues des anciens, les Sabins[1], les Scythes, les Sarmates[2], avaient un dieu de la guerre. Le culte simple qu'elles lui rendaient, les simulacres grossiers qu'elles s'en faisaient, en plaçant en terre une lance ou une épée, indiquent à quelle antiquité remontait chez elles l'existence d'une semblable divinité. Ces nouvelles considérations sont de nature à infirmer encore l'origine phénicienne assignée au dieu Camulus.

Les images que se faisaient de Camulus les Gaulois avant la conquête romaine, devaient être du genre de celles qu'avaient les barbares qui viennent d'être cités. C'est seulement à l'époque impériale que les arts plastiques, qu'ils commençaient à cultiver, leur permirent de s'en faire des représentations moins grossières. Mais le caractère national de ce dieu s'effaçait alors pour faire place à celui de Mars[3]. Sans doute que c'était à de grossiers autels de Camulus qu'avait succédé le temple consacré à la divinité romaine qui s'élevait dans l'Armorique (le *Fanum Martis* de la table Théodosienne), et si l'on en croit la tradition, celui de la cité des Petrocorii, placé au lieu où fut bâtie la cathédrale

1. Varron, *Fragm.*, éd. Blp, p. 375, Clem. Alex., *Protreptic.*, p. 375.

2. Hérodote, liv. IV, chap. LXII.

3. Je citerai notamment la figurine du Mars gaulois, trouvée dans l'enclos de Graveen-Castel, près de Gand. Cf. J. de Bast, *Antiq. romaines et gauloises*, 2e suppl., p. 198, pl. III, fig. 11. (Gand, 1813, in-4o.)

de Saint-Front [1], ou encore celui qui existait sur l'emplacement de Mamers, jadis appelé *Fanum Mamertis*, temple qui fut détruit au septième siècle par Lonégisile [2].

Le nom de Camulus n'a laissé aucune trace dans le dialecte armoricain. Peut-être les noms de *Camlez*, *Camoil*, villages des Côtes-du-Nord et du Morbihan, tirent-ils leur origine du nom du dieu, ou de quelque combat (*camh*) livré sur leur territoire.

Maintenant que je crois avoir suffisamment mis en lumière la nature et le caractère du dieu Camulus, je passe à l'examen d'une autre divinité celtique, dont le nom ne nous a pas été aussi explicitement transmis par les anciens.

César mentionne, parmi les divinités de la Gaule, un dieu qu'il assimile à Apollon, et qu'il représente comme spécialement invoqué contre les maladies. Le grand capitaine romain, si exact et si précis quand il s'agit de résumer une opération militaire, de décrire les lieux, a-t-il apporté la même exactitude en ce qui touche la religion? On pourrait en douter; car, tout grand pontife qu'il devint, César était un sceptique, n'ayant de foi que dans sa fortune : il s'intéressait médiocrement aux croyances religieuses de son temps, et celles des Gaulois auraient bien pu n'être de sa part que l'objet d'un examen superficiel. Pour s'en assurer, il importe de rechercher si d'autres témoignages vien-

1. Bolland., *Act. sanct.*, t. I, p. 78. W. de Taillefer, *Antiquités de Vésone*, 2e éd., t. I, p. 324-327.

2. J. B. Pesche, *Dictionnaire topogr. histor. et statist. de la Sarthe*, t. III, p. 173.

nent confirmer le court exposé que les *Commentaires* nous font de la théologie celtique; il faut vérifier en particulier si, entraîné par les idées latines, César n'a pas prêté aux dieux de la Gaule des caractères qui ne leur conviennent guère et qui le conduisaient à établir des rapprochements arbitraires entre ces dieux et les divinités de Rome.

L'Apollon gaulois fut-il réellement invoqué comme un protecteur contre les maladies? ou César a-t-il cru reconnaître, à je ne sais quel détail insignifiant, dans un dieu gaulois, l' Ἀπόλλων ἀκέσιος, σώτηρ, ἀποτρόπαιος, des Grecs, l'*Apollo medicus*, *opifer*, *salutifer* des Latins? Plusieurs inscriptions découvertes en Gaule[1] donnent à Apollon le surnom de *Grannus*, et j'ai rappelé ci-dessus que les surnoms des dieux topiques ne sont autres que les noms indigènes et nationaux de ces divinités identifiées par les Romains aux leurs. On reconnaît dans cette épithète de Grannus le mot irlandais et gaélique *grian*, qui signifie *soleil*[2].

Dion Cassius[3] rapporte que l'empereur Caracalla fit de vains efforts pour obtenir de diverses divinités médicales une réponse sur la maladie dont il était atteint; et l'historien grec nomme Esculape, Sérapis et Grannus. Donc le dieu de ce nom était invoqué dans les cas de maladie.

D'un autre côté, plusieurs des inscriptions où figure

1. Orelli, *Inscript. lat. sel.*, n°s 1997, 1998, 1999, 2000, 2001, 2047.

2. Voy. Colgan., *Trias Thaumaturg. S. Patric. sept. vit.*, c. XXXVIII, p. 157.

3. LXXVII, 15.

Apollon Grannus associent son nom à celui de *Sancta Sirona*[1]. Cette déesse, sur laquelle F. G. Matthiæ a, dans une dissertation spéciale, débité beaucoup d'absurdités étymologiques, est visiblement une divinité des eaux minérales. La forme de son nom rappelle les noms de fontaine et de rivière : *Divona*, *Aronna* (l'Aronde), *Axona* (l'Aisne), *Calarona* (la Chaleronne), *Sagona* (la Saône), *Exona* (l'Essonne), etc.[2], et les lieux où les *ex-voto* en l'honneur de Sirona ont été découverts, confirment ce caractère médical. Les Gallo-Romains paraissent avoir assimilé la déesse de ce nom à Diane ; de là aussi son association à Apollon. On peut différer sur le véritable sens à attribuer au mot *Sirona*[3], mais le caractère médical de la divinité suffit à établir le rôle de son parèdre. Voilà donc deux premières confirmations de l'assertion de César ; j'en ajouterai une troisième qui n'a pas encore été, que je sache, remarquée.

Eumène, dans son *Panégyrique de Constantin Auguste*[4], parle d'un Apollon adoré à Autun et dont les eaux bouillantes punissaient les parjures. « *Præcipueque Apollo noster, cujus ferventibus aquis per-*

1. Orelli, *Inscript. lat. sel.*, n°s 2001, 2047, 2048, 2049, suppl. Henzen, n° 5912. C'est du nom de cette déesse que se forma le nom de *Sironius*. (Voy. Gori, *Inscr. antiq.*, IX, n° 31.)

2. Le Siron est une petite rivière de l'Aquitaine, mentionnée dans l'Itinéraire de Bordeaux à Jérusalem et citée par Æthicus, sous le nom de *Sirio*. Voy. H. Vales., *Notit. gall.*, p. 527, col. 2. Une autre localité de la Gaule portait le nom de *Siria-Fontana*, aujourd'hui Sire-Fontaine. Voy. D. Bouquet, *Historiens de France*, t. IX, p. 537. On peut rapprocher de ce nom ceux du Serain et du Seran, affluents de l'Yonne et du Rhône.

3. Voy. sur l'étymologie de ce nom, Diefenbach, *Celtica*, t. I, p. 144.

4. C. XXI. Cf. *Pro restaur. schol.*, c. IX.

juria puniuntur quæ te maxime oportet odisse. » Ce dieu présidait donc aux eaux chaudes qui servaient à une sorte d'ordalie destinée à découvrir les parjures, et le fait explique l'association d'*Apollo Grannus* et de *Sancta Sirona* comme divinités des eaux thermales.

Le rhéteur oppose l'Apollon gaulois à l'Apollon latin dont le culte était domestique dans la famille de l'empereur. Car il a dit d'abord : « *Vidisti enim, credo, Constantine, Apollinem tuum comitante Victoria coronas tibi laureas offerentem quæ tricenum singulæ fuerunt omen annorum. Hic etenim humanarum numerus ætatum.* » L'emploi des mots *tuus* et *noster* indique l'opposition des deux divinités.

C'était cet Apollon gaulois que l'on adorait dans un temple d'Autun dont le même Eumène nous a fait connaître l'existence.

Ainsi le culte de Grannus se liait en Gaule à celui des fontaines, qui y était général et dont tant de vestiges subsistent dans les superstitions populaires. Cette circonstance nous explique les *ex-voto pro salute,* à la déesse *Sulis*, révérée en Angleterre comme une personnification féminine du *Soleil;* on sait que les populations germaniques attribuaient généralement le sexe féminin à cet astre et faisaient par contre un dieu de la lune. Sulis fut associée par les Romains, dans la Grande-Bretagne, à Minerve. La dédicace DEÆ SULI MINERVÆ se lit sur des inscriptions découvertes aux eaux de Bath[1]; dans l'une d'elles, le consécrateur

1. Orelli, *Inscript. latin. sel.*, n° 2051, suppl. Henzen, n° 5914. Lysons, *Reliq. britann.*, t. I, p. 8, 9.

ajoute : ***Pro salute et incolumitate.*** Cette Minerve britannique, déesse des eaux thermales, mentionnée par Solin[1] et dont le culte se trouvait aussi associé à celui du feu, semble n'être qu'une variante de *Sirona.*

La protection exercée par le Grannus gaulois sur les eaux minérales, justifie l'ancien nom d'Aix-la-Chapelle, *Aquæ Granni*[2]. Peut-être faut-il encore demander au nom du même dieu l'étymologie du nom de Granville (*Grannonum*), ville située non loin d'un sanctuaire druidique, le mont Saint-Michel?

Quoi qu'il en soit, un fait ressort des rapprochements auxquels je viens de me livrer, c'est que César avait bien saisi le vrai caractère du dieu Soleil des Gaulois, et cette exactitude dans le petit nombre de mots qu'il lui consacre doit nous inspirer une grande confiance pour tout ce qu'il rapporte de la religion de nos ancêtres.

Camulus et Grannus étaient donc deux des grandes divinités des Celtes. On vient de voir en quoi consistaient leurs attributs et leur culte ; sans doute que par un travail analogue à celui-ci, il serait possible de restituer les autres parties écroulées du panthéon gaulois.

1. C. XXII, p. 18.
2. Voy. Greppo, *Étude archéologique sur les eaux thermales*, p. 106. A Aix-la-Chapelle, une vieille tour porte le nom de *Granusthurm*. Voy. Radlof, *Neue Untersuchungen des Keltenthums*, p. 393.

LA PREMIÈRE

HISTOIRE DU CHRISTIANISME

EXAMEN CRITIQUE

DES SOURCES AUXQUELLES A PUISÉ EUSÈBE, ÉVÊQUE DE CÉSARÉE, POUR LA COMPOSITION DE SON HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE[1].

On ne saurait étudier l'histoire des deux premiers siècles du christianisme, sans être frappé d'un fait, c'est la pénurie des témoignages contemporains, le petit nombre de documents réellement authentiques qui nous sont parvenus. Pour se l'expliquer il n'y a d'admissible que deux hypothèses ; la première, c'est que les néophytes écrivaient peu ; que, pour la plupart ignorants et illettrés, ils n'ont pas relaté par écrit les événements accomplis sous leurs yeux ; proscrits et persécutés, plus préoccupés de répandre oralement la parole du Sauveur que de raconter leurs propres aventures, ils auront négligé de dresser les annales de leur foi. La seconde, c'est que la grande majorité des mo-

1. La première édition de ce travail a paru, en 1847, dans la *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes*, t. II.

numents écrits, remontant aux temps apostoliques, a péri par une déplorable fatalité.

De ces deux suppositions, la première est la moins vraisemblable; elle ne peut être vraie que par un côté: en ceci que l'histoire proprement dite préoccupait peu les premiers fidèles, qu'ils ne composaient pas de livres historiques à la façon de ceux dont Eusèbe et ses continuateurs nous ont dotés. M. Michel Nicolas, dans une savante étude critique sur les Évangiles[1], a fort bien montré que les successeurs immédiats des apôtres, tels que Polycarpe, Clément, Ignace ne s'attachaient qu'à la tradition orale, et à l'appui il a cité un passage tiré des écrits du premier qu'Eusèbe[2] nous a transmis, où apparaît manifestement cette unique préoccupation de transmettre les paroles sorties de la bouche des apôtres. Mais si les néophytes ne rédigèrent pas d'annales, ils n'en écrivaient pas moins. Les épîtres qui nous sont restées de saint Paul, de saint Pierre, de saint Jean, de saint Jacques, celles, fort anciennes, qui portent les noms de saint Clément et de saint Ignace, prouvent que l'usage d'écrire était déjà répandu chez les chefs des communautés chrétiennes, dès les premières années de leur établissement. Elles accusent l'habitude qu'avaient les sectateurs, alors fort clair-semés, du Christ, de correspondre entre eux et de s'envoyer de mutuelles exhortations. Les Actes des apôtres démontrent le désir que ressentaient les fidèles de connaître les circonstances principales de la prédication de l'Évangile

1. Voy. *Revue germanique* du 1er septembre 1862, p. 12.
2. *Hist. eccl.*, liv. III, c. XXXIX.

en différents pays; et l'on ne saurait admettre que cet écrit si incomplet ait suffi à la pieuse curiosité des premiers chrétiens. D'ailleurs les citations, fréquentes chez les auteurs des siècles suivants, d'ouvrages chrétiens que nous ne possédons plus, attestent à elles seules la destruction ou l'oubli d'une foule de livres dus aux premiers disciples de la foi nouvelle. La pauvreté des néophytes, le mystère dont ils étaient forcés de s'entourer, expliquent pourquoi tous ces documents ont aisément disparu. Copiés en petit nombre, ils circulaient dans l'ombre, l'autorité devait anéantir ceux qui lui tombaient entre les mains; la rivalité des sectes nées au sein de la société chrétienne accéléra encore cette destruction, et la multitude d'écrits hétérodoxes que les orthodoxes firent disparaître, une fois qu'ils furent devenus les maîtres et les plus nombreux, peut faire juger de ce qu'il y en eut de supprimés par les chrétiens des diverses communions dont ces ouvrages blessaient les sentiments et contredisaient les idées. Tout est incomplet dans ce qui nous est parvenu sur l'histoire des premiers temps du christianisme. Les Évangiles eux-mêmes ne nous apprennent relativement que bien peu de choses sur la vie du Sauveur et n'ont recueilli que quelques-uns de ses enseignements [1]. Sur la mission des apôtres, hormis sur celle de saint Paul, on ne possède que des relations purement légendaires, postérieures de deux siècles et même davantage, aux événements qu'ils prétendent relater. Les autres mis-

1. Voy. à ce sujet Michel Nicolas, *Étude critique sur les Évangiles*, dans la *Revue germanique* du 1er septembre 1862.

sionnaires de la prédication chrétienne nous sont encore plus inconnus !

En présence de cette disette de documents, il est d'un haut intérêt de rechercher à quelles sources a pu puiser Eusèbe, évêque de Césarée, pour composer son *Histoire*. Car c'est là à peu près le seul ouvrage où se trouvent consignées les annales de la foi naissante, pour les événements compris entre l'époque à laquelle s'arrêtent les Actes des apôtres et l'année 313. Aussi l'œuvre d'Eusèbe a-t-elle servi de point de départ à tous ceux qui ont entrepris d'écrire l'histoire de l'Église. Socrate, Sozomène, Théodoret se sont bornés à continuer le travail de l'évêque de Césarée, sans rien y ajouter pour l'époque primitive, et Nicéphore Calliste, qui entreprit, au quatorzième siècle, la rédaction d'une nouvelle histoire des trois premiers siècles de l'Église, a puisé presque tous ses renseignements chez le même Eusèbe, n'ajoutant aux faits que celui-ci lui fournit, que quelques détails d'une authenticité douteuse, voire même d'un caractère tout à fait fabuleux.

Je ne veux pas soumettre à une discussion critique les faits qu'Eusèbe nous raconte ; ce serait aborder la tâche délicate d'un examen des fondements historiques de la tradition chrétienne. D'autres d'ailleurs l'ont tenté avec plus ou moins de succès. Les convictions, les doctrines religieuses particulières à l'auteur dominent toujours de semblables études, et l'on ne saurait passer aux yeux de tous pour être complétement impartial. Ce que j'entreprends de rechercher ici dans l'ouvrage d'Eusèbe, ce sont les indications propres à nous donner une idée de ce qu'était la litté-

rature chrétienne des premiers siècles, de ce que nous avons perdu par un effet de la négligence, du zèle intolérant ou de la fatalité. Il est si bien écrit que toute origine dans le monde physique et le monde moral doit nous échapper, que les faits mêmes qui se sont accomplis en pleine époque historique et qui se rattachent à la formation d'une croyance, d'une législation ou d'une nationalité, nous échappent presque toujours. Tant d'écrits disparus aujourd'hui et émanés des premiers fidèles auraient pu jeter une vive lumière sur le berceau mystérieux des croyances que formula l'Église. Eh bien, ceux-là même qui semblaient les plus intéressés à ne pas les laisser périr, les ont livrés à l'oubli et bientôt à la destruction. La constitution du catholicisme ne date que du concile de Nicée; son histoire authentique date également d'un écrivain du même temps. Plus anciennement nous avons sans doute des apologistes, des théologiens, des orateurs; d'historiens, nous n'en trouvons pas; et l'intervalle de plus de deux siècles qui sépare l'*Histoire* d'Eusèbe du Nouveau Testament, n'est rempli que par quelques courts fragments dont Eusèbe lui-même nous a conservé la majeure partie. Ce qui fait l'intérêt et la valeur de son *Histoire*, c'est l'élément critique qu'il essaye d'y introduire. Il prend soin, le plus souvent, de citer ses autorités; s'il ne discute pas toujours les faits qu'il leur emprunte, il a du moins l'attention d'indiquer à ses lecteurs le degré de confiance que doit inspirer celui qui le guide. On s'aperçoit à ses habitudes critiques, bien rares chez les historiens païens, qu'il écrit à une époque de controverse et de discussion, qu'il ne

veut pas seulement instruire mais convaincre, qu'il est en présence d'adversaires et de détracteurs. D'ailleurs, cette préoccupation du théologien, il la devait aussi à ses travaux antérieurs. La *Préparation évangélique*, qu'il avait déjà composée lorsqu'il entreprit la rédaction de son *Histoire*, puisqu'il y fait allusion dès le début de celle-ci [1], est un vaste travail de critique historique dont le but est de mettre hors de toute contestation la vérité de la religion chrétienne. La littérature des premiers siècles de l'Église fut avant tout morale et polémique; il s'ensuivit que les écrivains chrétiens durent adopter une forme qui n'avait guère été usitée des païens. Ainsi la critique qui apparaît dans Eusèbe ne fut pas tant la conséquence de l'esprit sobre et sévère de ce Père, que le résultat des conditions nouvelles dans lesquelles les auteurs qui avaient embrassé le christianisme se trouvaient placés.

L'idée que les docteurs chrétiens se faisaient, pour la plupart, des destinées du monde, les conduisait à rattacher les événements de l'ancienne société à ceux de la nouvelle, par un lien étroit et continu; ce qui les forçait d'embrasser dans une même vue et les temps judaïques et les premiers siècles de la foi. De là, des aperçus plus étendus, plus généraux, moins de préoccupation des détails, plus d'importance accordée aux doctrines qu'aux faits matériels qui avaient jusque-là presque totalement rempli l'histoire. De là aussi, un plus grand souci de la chronologie. Antérieurement la question de dates avait peu préoccupé les chrétiens,

1. *Hist. eccl.*, liv. I, c. I.

alors qu'ils ne recueillaient les faits que pour édifier les âmes. « Les Évangiles, observe judicieusement M. Michel Nicolas [1], ne sont pas des compositions historiques dans le genre classique auquel nous ont habitués les grands historiens de la Grèce et de Rome. Ils sont des historiens dans le genre juif, c'est-à-dire des chroniques sacerdotales... L'ordre chronologique y est extrêmement lâche et vague, quoiqu'il soit facile d'apercevoir que les évangélistes ont voulu le suivre fidèlement. » L'Évangile aspirant à devenir la religion de tous, l'histoire de l'Église dut prendre promptement le caractère d'une histoire universelle écrite au point de vue de la foi. Telle est la tendance qui se manifeste de plus en plus chez les historiens ecclésiastiques, à partir de celui qui nous occupe.

Les idées dominant les faits chez les théologiens, un livre émané d'eux devait nécessairement offrir le double caractère d'histoire pragmatique et d'histoire littéraire. Eusèbe fait marcher effectivement de front, dans son œuvre, deux ordres d'événements, 1° les circonstances matérielles qui s'étaient passées depuis la naissance du Sauveur; 2° la publication des divers écrits destinés à la propagation et à la défense de la foi nouvelle, la vie des auteurs dont la parole avait répandu l'Évangile. Ces deux ordres d'événements devaient apparaître à l'évêque de Césarée d'autant plus intimement unis, que, dans la première société chrétienne, étrangère aux passions temporelles, les événements étaient assez uniformes; la lutte des opinions tenait lieu de faits

1. *Revue germanique*, l. c., p. 27.

politiques. Quelque nouvel édit de persécution, la nomination d'un évêque, la rétractation d'un fidèle, étaient les seules péripéties qui vinssent arracher les néophytes à la méditation et à la pratique des vertus évangéliques. L'apparition de nouveaux écrits, c'était là, pour le christianisme naissant, l'événement capital, et l'histoire du premier âge de la foi se trouve en grande partie dans la polémique théologique, dans cette lutte acharnée de cultes et de dogmes où les vaincus étaient frappés d'anathéme. Eusèbe devait donc donner à son Histoire ecclésiastique une couleur plus littéraire que politique, et ce fut là encore une raison pour lui d'introduire dans son ouvrage la critique des auteurs auxquels il recourt; car il écrit précisément l'histoire de ceux qui lui fournissent les éléments de son livre. Quand même la nécessité de répondre aux objections que soulevait chez tant d'esprits l'origine divine du christianisme, de démontrer que l'Église était en possession, par voie traditionnelle, de la doctrine apostolique, ne lui eût pas imposé la loi de donner, des sources auxquelles il puise, une appréciation critique, les courtes biographies qu'il séme dans son livre l'y auraient naturellement amené. On comprend que le point de vue auquel se place l'évêque de Césarée donne à sa critique un caractère qui ne saurait satisfaire nos habitudes modernes de discussion. Chrétien zélé et convaincu, ce qu'il cherche, ce n'est point à démontrer rationnellement la divinité de la religion de l'Évangile; il a pour but de faire ressortir, par l'ensemble des événements et la comparaison des principes, l'origine surnaturelle de la foi catholique. Aussi

ne se réfère-t-il jamais aux hérétiques, ne cite-t-il point leurs écrits. Il ne semble généralement les connaître que par les réfutations qu'en ont faites les orthodoxes. La pureté de la foi, voilà son critérium, sa base critique, et c'est ce qui nous explique pourquoi Eusèbe, si précieux pour ce qui touche à l'histoire de l'Église orthodoxe, est insuffisant et inexact, parce qu'il est prévenu et passionné, quand il parle des communions dissidentes. Avec lui on tourne donc dans un véritable cercle vicieux. Il prétend nous démontrer la constance de la tradition par l'accord des docteurs et des plus éminents disciples de l'Évangile, et ce sont les principes qu'il a d'abord posés comme étant ceux des apôtres, qui lui servent de pierre de touche pour distinguer si tel ou tel docteur, tel ou tel confesseur est digne de confiance.

Ce qui fait réellement la grandeur, l'élévation du but qu'Eusèbe poursuit dans son livre, lui enlève d'autre part sa valeur historique. Comme il ne se propose pas tant l'exposition des événements que la démonstration par l'histoire d'une question dogmatique, on a toujours la crainte, en le lisant, qu'il n'ait subordonné les faits à son but théologique. L'aversion qu'il témoigne pour les hérétiques donne à penser qu'il les a peints sous des couleurs trop noires. C'est ainsi qu'on le voit ajouter foi à toutes les horreurs débitées sur les sectateurs de Simon le magicien [1], sans faire attention que de pareilles horreurs étaient racontées par les païens sur le compte des chrétiens, et que de telles accusa-

1. *Hist. eccl.*, liv. II, c. XIII.

tions inspirées par la haine de secte, doivent être examinées de très-près, avant d'être accueillies. Et cependant sa sincérité lui fait reconnaître que ceux qui avaient adopté la doctrine du célèbre adversaire des apôtres, imitaient extérieurement la modestie et la pureté des fidèles. En parlant des Nicolaïtes, il avoue même que l'on a calomnié Nicolas[1] leur chef; mais, malgré ces aveux, il néglige de rechercher jusqu'à quel point des accusations du même genre, dirigées contre les disciples de Simon, pouvaient être fondées. En sorte qu'il s'abstient de toute discussion, dès qu'une autorité orthodoxe ou qui lui paraît telle a prononcé. Il lui suffit qu'Irénée ait, dans un ouvrage où il puise largement, déversé toute sa colère contre les adhérents de Simon, pour qu'il ne veuille se renseigner qu'à cette source, touchant ce qu'il dira de l'hérésiarque. Il se montre pourtant moins sévère pour les hérésies qui se produisirent de son temps, telles que celle des Novatiens[2]; il incline même vers l'arianisme; pourquoi? C'est qu'alors il juge par lui-même, et que son naturel le porte à la modération et à l'impartialité; il ne recourt plus à des témoignages passionnés que l'orthodoxie de leurs auteurs lui rend respectables.

Dans la recherche qu'il poursuit de la véritable doctrine apostolique, au lieu de partir de l'étude des premiers siècles pour redescendre jusqu'à son temps, il suit la marche inverse; il prétend discerner ce qu'on pourrait appeler l'*apostolicité* d'une tradition, par sa

1. *Hist. eccl.*, liv. III, c. XXIX.
2. *Ibid.*, liv. VII, c. VIII.

conformité avec les principes que professaient les orthodoxes. Ainsi, pour en fournir un exemple frappant, après avoir parlé de l'éloquence et de l'érudition de Papias, évêque d'Hiérapolis [1], de sa profonde connaissance des lettres saintes, après avoir montré, par un extrait de ses ouvrages [2], qu'il fut un des premiers héritiers de la doctrine apostolique, il rejette plusieurs de ses idées, sous prétexte que ce même Papias, esprit médiocre, n'avait pas bien saisi des vérités annoncées par les apôtres sous une forme figurée. En réalité, Eusèbe récuse l'opinion de Papias, parce qu'il s'aperçoit qu'elle n'est pas conforme avec celle qu'il tient pour la véritable tradition apostolique. Si l'évêque de Césarée avait pris soin de rapprocher la doctrine de Papias des épîtres apostoliques, il aurait vu que loin de s'être mépris sur leurs enseignements, l'évêque d'Hiérapolis avait, au contraire, adopté leurs idées millénaires, à peu près abandonnées au temps d'Eusèbe; et cependant il remarque que ce docteur fait souvent usage de passages tirés de la première épître de saint Jean et de la première de saint Pierre [3]. « Papias, écrit l'évêque de Césarée, rapporte certaines paraboles du Sauveur qui approchent fort de la fable et qu'il avait apprises de la tradition, comme ce qu'il raconte du règne du Christ, lequel subsistera durant mille ans sur la terre après la résurrection. Ce que je me persuade qu'il s'était imaginé pour n'avoir pas entendu les vérités que les apôtres expliquaient sous des figures. »

1. *Hist. eccl.*, liv. III, c. XXXVI.
2. *Ibid.*, liv. III, c. XXXIX.
3. *Ibid.*, liv. III, c. XXIXX.

On s'étonne qu'Eusèbe ait pu écrire ces lignes; lorsqu'on lit la seconde épître de saint Pierre, où l'apôtre s'efforcant de fortifier la foi des chrétiens, ébranlée par le non-accomplissement de la fin du monde, qu'ils se représentaient comme lié à la ruine de Jérusalem, fait allusion à cette même doctrine. Il y est dit que le jour du Seigneur, celui de sa venue, viendra non du vivant de la génération présente, mais dans mille ans. « Et vous, mes bien-aimés » écrit Pierre, « vous n'ignorez pas une chose, c'est qu'à l'égard du Seigneur un jour est comme mille ans et mille ans comme un jour [1]. » Retrouvant dans l'Apocalypse des traces de cette même croyance millénaire, Eusèbe, toujours en vertu de son criterium, incline à rejeter ce livre comme apocryphe [2], et se plaît à reproduire, sur cette mystérieuse composition, toutes les assertions de Denys, évêque d'Alexandrie, qui sont loin de lui être favorables.

En général, l'évêque de Césarée, comme les chrétiens les plus éclairés de son temps, comme Origène dont il était un fervent admirateur [3], appartient à l'école allégorique et se refuse à admettre littéralement les faits qui blessent la doctrine plus spiritualiste qu'il s'est formée. Aussi est-il probable qu'il a omis de rapporter les faits consignés dans Hégésippe, qui choquaient sa façon de penser; en effet, les passages qu'il cite de cet écrivain montrent que son livre était empreint de la pieuse et naïve crédulité qui fut le caractère de l'âge apostolique et qui s'était encore conservée chez les

1. *Deuxième épître de saint Pierre*, III, 8.
2. *Hist. eccl.*, liv. II, c. xxv.
3. C'est ce que nous dit Socrate, *Hist. eccl.*, liv. II, c. xxi.

Ébionites[1], circonstance à laquelle ceux-ci durent leur nom. On sait que les Ébionites, restés séparés des chrétiens du monde gréco-latin, professaient encore, au quatrième siècle, la doctrine chrétienne telle qu'elle se produisit d'abord chez les Juifs [2].

Bien qu'Eusèbe ait fait d'assez nombreux emprunts à Hégésippe, ces emprunts sont loin de former, dans leur ensemble, la dixième partie des Ὑπομνήματα qu'avait composés cet auteur. Ainsi l'évêque de Césarée a vraisemblablement passé sciemment sous silence la plupart des événements qui s'y trouvaient relatés, omission d'autant plus regrettable que la pénurie des détails pour l'époque dont traitait précisément le livre d'Hégésippe, est manifeste dans l'*Histoire ecclésiastique*. C'est donc le défaut de confiance dans cet historien, la trop grande simplicité dont était empreint son récit, qui ont fait négliger à Eusèbe une source si précieuse. Cependant celui-ci vante la pureté de sa foi. Et en effet, le fragment du canon qu'a découvert Muratori et que Bunsen avec beaucoup de vraisemblance rapporte à Hégésippe, n'a rien que de fort orthodoxe, dans le sens où l'entend Eusèbe [3]; mais, à part cet éloge, l'évêque de Césarée n'en laisse pas moins percer les motifs qui l'ont décidé à négliger le plus souvent son témoignage. « Il cite, écrit Eusèbe,

1. *Hist. eccl.*, liv. III, c. XXVII.

2. Voy. A. Neander, *Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche*, 2e éd., t. II, p. 594 et suiv.

3. Voy. les fragments de ce canon, dans Bunsen, *Christianity and Mankind*, t. V, p. 137 et suiv. Malheureusement, dans ce fragment, ce qui concerne le premier évangile manque, et l'on ne peut ainsi rien savoir de ce qu'il y était dit de l'évangile selon les Hébreux.

des passages de l'Évangile selon les Hébreux, ce qui fait voir qu'il était juif converti. Il rapporte encore plusieurs traditions des Juifs qui ne sont point écrites. »

Il ressort de ces paroles qu'Hégésippe se rapprochait beaucoup des Ébionites, s'il n'appartenait pas tout à fait à leur communion. L'Évangile selon les Hébreux qui, bien que fort analogue à l'Évangile saint Mathieu, en différait cependant à plusieurs égards [1], était adopté par cette communion. Eusèbe, ignorant la langue araméenne, n'avait pu lire ce livre, qui ne fut connu des Occidentaux qu'un peu plus tard, au temps de saint Jérôme [2]. Mais il se défiait d'un ouvrage adopté par une secte dissidente, et Hégésippe qui y avait prêté foi lui devenait par cela seul suspect. Remarquons d'ailleurs que c'est moins l'orthodoxie de cet écrivain qu'il fait ressortir, que les preuves que lui fournissent ses *commentaires* en faveur de ce qui est pour lui la tradition apostolique. Hégésippe, à en juger par les citations d'Eusèbe, avait amplement traité de l'histoire des chrétiens de la Judée, divisés de bonne heure par des rivalités de doctrine et de personne. Chrétien de l'Église gréco-latine, qui avait attiré à elle la direction de la foi, Eusèbe se soucie peu de nous apprendre la curieuse histoire de la communauté juive. Et se privant volontairement des documents qui pou-

1. Voy. L. de Welle, *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen Bücher des Neuen Testaments*, 4e éd., § 64.
2. S. Hieronym. *de Vir. illust.*, c. II. *Comment. ad Mich.*, VII, 6. *Comment. ad Matt.*, XII, 13, XXVII, 16. *Comment. ad Jes.*, XI, 1. *Adv. Pelagian.*, III, 2.

vaient jeter un grand jour sur les premiers temps du christianisme, il se voit réduit aux seuls Actes des apôtres et aux Épîtres. Cependant ce qu'il emprunte à Hégésippe nous montre que l'Église de Jérusalem demeura pendant quelque temps sous le gouvernement de ceux qui avaient connu le Sauveur et reçu les premiers ses enseignements. L'apôtre Jacques, surnommé le Juste, en fut le premier évêque. Eusèbe en compte quinze depuis sa fondation jusqu'au siége de la ville sous Hadrien. Le second évêque fut Siméon, fils de Cléophas et cousin de Jacques [1]. Les détails que l'évêque de Césarée emprunte à Hégésippe sur ce Jacques, dit le Juste, frère du Seigneur [2], indiquent clairement qu'il avait embrassé le principe et le genre de vie des Ébionites. C'est à ce Jacques que l'on attribue des épîtres catholiques dont une nous est parvenue et a été insérée dans le canon des chrétiens; elle porte tous les caractères de l'authenticité, et son style répond à ce que nous savons du langage et des sentiments des premiers Juifs convertis; elle respire une douce et naïve moralité; on y trouve consignée la croyance à la venue prochaine du Sauveur et à la fin imminente du monde [3]. Mais Eusèbe, toujours peu favorable à ce qui émane de l'Église juive, quand bien même elle a pour elle un apôtre, qualifié de frère de Jésus, émet des doutes sur l'authenticité des épîtres de saint Jacques [4], aussi bien que sur celle de l'apôtre Jude que l'Église catholique

1. Voy. *Hist. eccl.*, lib. IV, c. v et xxii.
2. *Ibid.*, liv. II, c. xxiii.
3. *Épître de saint Jacques*, V, 7, 8.
4. *Hist. eccl.*, liv. I, c. xxiii.

a consacrée. Et, en effet, cette épître où se trouvent mentionnées des traditions qui appartiennent aux livres réputés apocryphes porte également le cachet des idées ébionites. Eusèbe, ne voulant admettre que les témoignages qui lui paraissent exclusivement orthodoxes, en est réduit à ne presque rien rapporter des premières communautés chrétiennes. « Il n'est pas aisé de dire, écrit-il à propos des apôtres, ceux qui furent leurs véritables imitateurs et qu'ils jugèrent dignes de gouverner les Églises qu'ils avaient formées, à la réserve de quelques-uns dont Paul a rendu lui-même témoignage dans ses Épîtres [1]. »

Nous nous expliquons donc pourquoi Eusèbe n'emprunte rien aux apôtres, c'est-à-dire aux livres que l'Église orthodoxe avait rejetés ; pourquoi entre ceux qu'elle adopta plus tard, il est enclin à écarter les écrits où percent des idées peu conformes aux traditions orthodoxes. C'est toujours le même criterium. Si un livre est manifestement empreint de doctrines hérétiques, il doit être rejeté, il est apocryphe ; car les apocryphes sont, d'après ses propres paroles, des ouvrages qui contiennent des doctrines tout à fait contraires à celle des apôtres [2]. Si parfois Eusèbe s'appuie sur l'autorité d'écrivains païens ou juifs, ce n'est qu'autant que ceux-ci ne contredisent pas le témoignage des auteurs que leur orthodoxie rend pour lui inattaquables, et c'est précisément à ce titre qu'il rapporte des pages entières de Josèphe. « Voilà ce que dit Josèphe, écrit-il,

1. *Hist. eccl.*, liv. III, c. IV.
2. *Ibid.*, liv. III, c. XXXI.

j'admire donc la sincérité qui le rend si conforme à l'histoire sainte [1]. »

Malgré cette tendance critique et presque rationaliste au point de vue chrétien que montre Eusèbe, il est loin de s'être toujours tenu en garde contre une crédulité qui, il faut le reconnaître, était propre à presque tous les hommes de son temps, mais plus particulièrement aux chrétiens, que leur foi vive rendait moins circonspects. Il régnait alors un goût de surnaturel qui accréditait facilement des légendes, de fausses nouvelles, des assertions hasardées, pour peu qu'elles eussent un caractère merveilleux. On les répétait comme les partis politiques répètent souvent de nos jours ce qu'ils aiment à croire, les bruits qui flattent leurs espérances et servent leurs rancunes, sans se préoccuper d'en vérifier sévèrement l'authenticité. Les dieux de l'Olympe grec et latin trouvaient bien des incrédules; il y avait une foule de philosophes qui se piquaient de mépris pour les croyances du vulgaire, mais la superstition entretenue par l'ignorance des lois physiques était générale. On la rencontre aussi bien chez les disciples les plus éminents du stoïcisme que chez les sectateurs des doctrines de l'Égypte, de la Syrie, chez les Chrétiens que chez les Gnostiques. Chaque école avait ses superstitions et son merveilleux. Elles s'accusaient réciproquement de crédulité; elles étaient également crédules. L'étendue de l'empire romain, la profonde inégalité de l'instruction et des lumières, facilitaient singulièrement la propa-

1. *Hist. eccl.*, liv. II, c. x.

gation des faits surnaturels et des récits merveilleux. On les acceptait sans difficulté, on était divisé seulement sur la manière de les expliquer. Les uns les rapportaient aux dieux, les autres aux démons[1]. On mettait ici sur le compte de la magie ce qu'on donnait là pour un effet de la grâce divine. Souvent même un parti admettait le surnaturel sur lequel se fondait le parti opposé, quand il y trouvait des arguments en faveur de sa doctrine. Les trois premiers siècles de notre ère furent donc encore une époque de foi vive, non sans doute aux antiques fables de la Grèce et de Rome, tombées en discrédit, ne vivant plus que par la poésie et par le culte officiel, mais à l'amas de rêveries mystiques, de pratiques secrètes et mystérieuses, de spéculations sur les rapports transçendants entre l'homme et les êtres supérieurs, qui était sorti de l'Orient; c'était là une condition éminemment propre à la formation de toute religion nouvelle qui parviendrait à s'emparer de ces aspirations religieuses mal définies, et à les rattacher à un sentiment plus moral et plus élevé de la destinée de l'homme. Voilà ce qui explique le triomphe du christianisme.

Eusèbe ne pouvait conséquemment échapper à ces idées de surnaturalisme qui étaient de son temps, et il serait injuste de les lui reprocher comme des erreurs personnelles; mais la critique n'en doit pas moins les signaler. L'évêque de Césarée croit aux présages, à ceux par exemple, qui, selon Josèphe, annoncè-

1. Voy. mon ouvrage intitulé : *la Magie et l'Astrologie dans l'antiquité et au moyen âge.* (Paris, 1860.)

rent la destruction de la nationalité juive [1]. Ce grand événement que les plus clairvoyants pressentaient, près d'un siècle à l'avance, apparut d'abord aux chrétiens comme devant se lier à la fin du monde; aussi n'est-il pas aisé de décider si dans les prophéties de l'Évangile qui se rapportent à cette finale catastrophe, c'est l'allégorie ou des faits matériels tirés des circonstances du siége de Jérusalem [2], qu'on doit chercher. Imbus des mêmes idées, les Juifs, comme les Chrétiens, devaient donc supposer que des présages terribles seraient les avant-coureurs du grand événement, et, une fois le fait accepté, ils crurent à leur accomplissement. La foi de Josèphe et celle d'Eusèbe s'accordaient ainsi à admettre les pronostics dont le premier nous parle, et que répète l'évêque de Césarée. Il circulait, aux deux premiers siècles de notre ère, une foule d'oracles apocryphes tels que ceux des Sibylles [3] que les Chrétiens accueillaient avec faveur, parce qu'ils y trouvaient des prédictions sur la mission du Christ. Voilà pourquoi Eusèbe enregistre dans son livre le prétendu oracle qui annonçait l'avénement de Vespasien, oracle qu'il trouve moyen de rapporter au Sauveur.

Pour les légendes des saints, l'auteur de l'*Histoire ecclésiastique* est beaucoup plus réservé; et quand on compare ce qu'il en raconte aux hagiographies du

1. *Hist. eccl.*, liv. III, c. VIII.
2. Voy. Matthieu, XXIV, 2, 15-31, 34; Marc, XIII, 6-27; Luc, XXI, 6-28, 32-36.
3. Voy. à ce sujet la belle et savante publication de M. C. Alexandre, intitulée : *Oracula sibyllina;* Paris, 1856, 2 vol. in-8°.

moyen âge, on constate que la crédulité et le goût du merveilleux firent bien des progrès après lui. Vainement chercherait-on dans son livre des traces de ces légendes qui faisaient prêcher l'Évangile dans la Gaule et l'Espagne, dès les règnes de Claude et de Néron, par des apôtres ou quelques autres disciples du Christ. Il est vrai qu'Eusèbe emprunte à Hégésippe la relation du martyre du frère du Sauveur, Jacques, personnage distinct, selon lui, de celui des douze qui portait le même nom, et qui, à son dire, aurait eu la tête tranchée[1]. Or Joseph Scaliger a fait ressortir le caractère fabuleux de cette relation consignée dans l'histoire apocryphe des douze apôtres attribuée à Abdias, évêque de Babylone[2]. Mais on comprend que l'évêque de Césarée se soit montré empressé d'accueillir le témoignage d'Hégésippe qu'il savait si bien informé de l'histoire de la communauté ébionite. Notons d'ailleurs qu'Eusèbe ne reproduit pas les autres légendes du prétendu Abdias, encore moins celles qui trouvèrent créance plus tard et qui ont donné naissance à une biographie complète des douze apôtres[3]. Eusèbe ajoute aussi foi à une prétendue vision de Denys, évêque d'A-

1. *Hist. eccl.*, liv. II, c. XXIII. Cf. c. g. La distinction de Jacques, frère de Jésus, et de Jacques l'apôtre, semble d'accord avec un passage de l'Épître de saint Paul aux Corinthiens; elle a été adoptée par saint Grégoire de Nysse, saint Cyrille de Jérusalem et quelques autres.

2. Voy. cet ouvrage dans Fabricius, *Codex pseudepigraphus Novi Testamenti*, t. II, p. 388.

3. Voy. l'ouvrage publié par C. Tischendorf, sous le titre de : *Acta apostolorum apocrypha* (Leipzig, 1651), recueil d'actes apocryphes grecs de la vie des Apôtres.

lexandrie, qu'a évidemment supposée celui-ci, pour être autorisé à lire les écrits des hérétiques, sans encourir le reproche des fidèles, comme l'a très-bien fait voir Strothius. Mais ce n'est là qu'un détail. Enfin les miracles, les résurrections, ne font de sa part l'objet d'aucun examen critique ; il n'aurait pu l'entreprendre lors même qu'il en aurait eu la pensée. Les moyens de contrôle faisaient défaut ; mais il n'entre pas dans son plan de rechercher jusqu'à quel ponit ces miracles étaient établis ; il les enregistre comme des faits qui n'étonnant pas sa foi ne soulèvent chez lui aucun doute[1]. La sincérité de l'évêque de Césarée ne saurait donc être ici soupçonnée. Il est toutefois un point sur lequel on pourrait s'appuyer pour la mettre en question. Dans un passage, Eusèbe altère le texte même de Josèphe qu'il cite[2], en substituant l'ange exterminateur au hibou, oiseau de sinistre présage dont parle l'historien juif. Cette substitution se rapporte trop bien au but que se propose l'évêque de Césarée, pour qu'on y puisse voir l'effet d'une simple inadvertance, car au commencement du chapitre il parle de l'ange exterminateur comme ayant frappé, par l'ordre de Dieu, le coupable Agrippa. Eusèbe a évidemment mis ici dans la bouche de Josèphe un détail tiré de la légende chrétienne de la mort du tétrarque israélite, détails qu'il a voulu appuyer par là de l'autorité de cet imposant écrivain. Ces petites fraudes ont été regardées, par les Pères de cette époque, comme de bonne guerre contre

1. *Hist. eccl.*, liv. V, c. VII.
2. *Ibid.*, liv. II, c. X.

les hérétiques [1]; mais il faut reconnaître qu'Eusèbe, dans ses écrits, les a moins pratiquées que les Athanase, les Basile et les Chrysostôme. L'hérésie inspirait alors une telle horreur [2], que tout moyen paraissait légitime pour en préserver les fidèles, et Origène [3] distingue formellement la fraude κενή de la fraude οὐ κενή, c'est-à-dire celle qui est employée à bonne intention, de celle qui est employée à mauvaise intention.

Après avoir fait connaître le caractère général qui ressort de l'examen de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe, pour achever d'apprécier dans quelle mesure nous devons faire usage de son livre. aussi précieux d'ailleurs par l'instruction qu'il y déploie qu'à raison de l'absence d'autres monuments historiques chrétiens contemporains, il me reste à rechercher les sources auxquelles il a puisé.

Les matériaux dont Eusèbe fait usage appartiennent à trois catégories distinctes : 1° les Actes des martyrs, les lettres, les édits et en général les pièces tirées des archives; 2° les ouvrages écrits soit par des auteurs chrétiens, soit par des juifs, soit par des païens; 3° les traditions orales.

La première catégorie a fourni à l'évêque de Césarée une abondante moisson; mais cette classe de monu-

1. Cf. Suicer, *Thesaur. eccles.*, v° συγκάταβασις, Munscher, *Hist. dogm. christ.*, t. III, p. 39 et 40.

2. Eusèbe montre, par la phrase suivante, que l'hérésie était à ses yeux le plus grand des crimes : « Palmas, dit-il, ordonnait de recevoir les pécheurs qui se convertissent de quelque péché que ce soit, *et même de l'hérésie.* »

3. Origen. *Paulli coll.*, II, 8. Cf. Mosheim, *Dissert. ad histor. eccles. pertin.*, vol. I, p. 89 et suiv.

ments n'est pas, il faut le reconnaître, d'une autorité toujours sûre. Les altérations y furent si nombreuses à cette époque qu'il était difficile, surtout à un esprit prévenu, de toujours démêler la fraude. Denys, évêque de Corinthe, se plaignait, au dire d'Eusèbe [1], que quelques-unes de ses lettres eussent été altérées, qu'elles eussent subi des retranchements et des additions. Théodore, évêque d'Iconium, en écrivant à son père, constate de nombreuses suppositions dans les Actes de saint Cyr et sainte Juliette [2]. Écrits par des hommes enthousiastes et peu éclairés, les Actes et les Lettres ne sauraient être regardés comme des documents décisifs. Ils n'offrent guère plus d'autorité que nos modernes pamphlets. Rédigés souvent bien après l'événement, lorsque le récit avait déjà passé de bouche en bouche, ils reproduisaient les altérations inévitables dues à la tradition orale [3]. Une fois consacrés par l'usage et la vénération, ces écrits échappaient à la critique; car, ainsi que le remarque le célèbre Frédéric Auguste Wolff [4], une fois qu'un livre est consacré par l'usage public, le respect dont il est entouré nous empêche d'y voir ce qui peut s'y rencontrer d'absurde et de ridicule. Sans doute Eusèbe, qui avait été collaborateur de saint Pamphile et qui nous a laissé une *Histoire des martyrs de la Palestine*, devait s'être familiarisé avec ce genre de documents, mais ce qu'il

1. *Hist. eccl.*, liv. IV, c. XXIII.
2. Ruinart, *Acta martyr. sincer.*, p. 125.
3. Voy. mon *Essai sur les légendes pieuses du moyen âge*, p. 224 et suiv.
4. *Prolegom. in Homer.*, t. I, n° 36, p. CLXIII. Hal. saxon., 1795.

nous a rapporté des glorieux combats des confesseurs de la foi montre qu'il ne cherchait pas à y introduire cette critique que l'on rencontre parfois dans son *Histoire ecclésiastique;* il ne joue, en les écrivant, le rôle que de simple collecteur. Sans doute il assure avoir été présent au martyre de ceux dont il rapporte l'histoire, mais on peut aisément s'apercevoir que son affirmation n'est pas exacte, puisqu'il n'a pu assister à la fois au martyre de saint Alphée à Césarée et à celui de saint Romain à Antioche qui eurent lieu le même jour.

Nous retrouvons, d'ailleurs, dans les pièces auxquelles il se réfère, deux documents visiblement controuvés. C'est d'abord la lettre d'Abgare, roi d'Édesse, apportée par Ananias à Jésus-Christ[1]; c'est ensuite la prétendue proposition faite par Tibère au sénat romain de placer Jésus-Christ au nombre des dieux[2]. Le premier document, auquel l'adhésion d'Eusèbe fit prêter une grande faveur, et qui se rattache à une légende reproduite par Moïse de Khorène, rentre dans la catégorie de récits apocryphes sur Jésus-Christ qu'on donnait pour suppléments à l'Évangile. Eusèbe avait sans doute été dupe de quelque pièce forgée à dessein et insinuée dans les archives d'Édesse, où il l'avait rencontrée[3]. Le second document n'avait pas même été vu par Eusèbe, qui s'en réfère à Tertullien; or, dans son *Apologétique*, ce Père de l'Église n'apporte du fait qu'il relate aucune preuve.

1. *Hist. eccl.*, liv. I, c. XIII.
2. *Ibid.*, liv. II, c. II.
3. Voy. ce que dit à ce sujet Neander, *Allgemeine Geschischte der christlichen Religion*, 2e éd., t. I, p. 135, 136.

Sans rejeter entièrement la première catégorie de documents que je viens de signaler, nous devons donc nous tenir fort en garde contre ce qui s'y trouve de contraire à la vraisemblance. Voici maintenant la liste de ceux qu'Eusèbe a cités : la Lettre d'Abgare, que j'ai rappelée tout à l'heure; celles de Denys, évêque de Corinthe; celles de Polycarpe, évêque d'Éphèse; celles d'Ignace, prélat d'Antioche; les Actes du martyre de Polycarpe; ceux des martyrs de Lyon et de la Gaule, sous forme de lettres; la lettre de Sérapion, évêque d'Antioche; celle d'Alexandre, évêque de Cappadoce, puis de Jérusalem; les Actes du concile tenu contre Béryllle; la Lettre de Corneille, évêque de Rome; les Lettres de Denys le Grand, évêque d'Alexandrie [1], les plus dignes de foi entre toutes celles qu'a produites l'évêque de Césarée; celle de Philéas; les Lettres écrites touchant la controverse relativement à la célébration de Pâques; la Lettre du concile contre Paul de Samosate; la Lettre de Sabinus, préfet du prétoire. Le contenu de ces trois dernières lettres, appartenant à une époque presque contemporaine d'Eusèbe, est confirmé par d'autres témoignages et mérite conséquemment plus de créance; enfin, les Lettres des empereurs, depuis Hadrien jusqu'à Constantin, touchant les Chrétiens, documents qui paraissent, au moins pour le fond, d'une parfaite exactitude, et que le caractère auguste dont elles étaient revêtues devait d'ailleurs mettre à l'abri des altérations. Nous pouvons vérifier la sincérité des citations empruntées par Eusèbe à ces

1. *Hist. eccl.*, liv. VII, c. xxv.

lettres, en rapprochant ce qu'il dit des instructions données par Trajan à Pline le Jeune[1]; car nous possédons les lettres de Pline, et celle notamment à laquelle l'évêque de Césarée fait allusion. Il est vrai que cet auteur ne reproduit pas les paroles de Trajan d'après une copie authentique de l'original, mais d'après l'*Apologétique* de Tertullien.

On peut dire, en général, que pour le fond, les documents les plus récents d'entre ceux qui sont énumérés ci-dessus, à savoir ceux qui datent du second et du troisième siècles, doivent inspirer toute confiance, puisque, à dater de cette époque, la société chrétienne eut des traditions suivies et les communautés des archives. Il suffit, en les consultant, de faire la part de l'exagération et de l'enthousiasme; le plus grand nombre des faits n'a pu être inventé, et la fraude et l'altération y constituent non pas la règle, mais l'exception.

Passons maintenant à la seconde classe de monuments invoqués par l'évêque de Césarée.

Les ouvrages des Pères de l'Église des premiers siècles sont sans contredit la source la plus pure à laquelle il ait puisé. Nous possédons encore bon nombre des ouvrages qu'Eusèbe a mis à contribution, et l'on a pu ainsi s'assurer de l'exactitude de ce qu'il en dit, des citations qu'il leur emprunte. D'autre part, ces livres, par l'enchaînement existant entre leurs différentes parties, par l'unité de doctrine qui y règne, ne se prêtaient guère aux altérations. Venait-il à s'y glisser quelques interpolations, l'opposition où se trou-

1. *Hist. eccl.*, liv. III, c. XXXIII.

vait le passage introduit avec le fond du texte mettait généralement la fraude en évidence. C'est ainsi que le fameux passage de Josèphe sur Jésus-Christ, auquel rien ne se réfère dans le reste de ses écrits, qui est en contradiction si formelle avec l'esprit de l'auteur, a été reconnu par tous les critiques pour une interpolation de quelques copistes chrétiens.

Josèphe, Philon, Clément d'Alexandrie, Tertullien, ont servi de guides à Eusèbe pour les trois premiers livres de son *Histoire ecclésiastique*. Hormis la substitution de l'ange au hibou dans le passage de Josèphe rappelé plus haut, et la mauvaise interprétation de ce que dit Philon au sujet des Thérapeutes [1], donnés dans l'*Histoire ecclésiastique* comme des solitaires chrétiens, on doit reconnaître que les citations d'Eusèbe sont exactes. Pour la rédaction des livres IV et V, Eusèbe a fait usage de Justin le martyr et d'Irénée. Il cite aussi [2] plusieurs autres écrivains tels qu'Héraclite, Maxime, Candide, Appion, Sixte, Arabien, dont il avait lu les livres de controverse, mais dans lesquels il aurait plus puisé pour l'histoire de l'Église, si les préventions que lui inspirait l'hétérodoxie des successeurs immédiats des apôtres, ne lui avaient fait négliger le plus souvent leurs témoignages. C'est notamment ce qui a lieu pour Papias, disciple de Jean et compagnon de Polycarpe [3]. Eusèbe cherche à établir que le Jean dont Papias se dit disciple n'était pas l'apôtre, que c'était un autre fidèle du même nom, le prêtre d'une

1. *Hist. eccl.*, liv. II, c. X.
2. *Ibid.*, liv. II, c. XXVII.
3. *Ibid.*, liv. III, c. XXXIX.

communauté chrétienne, et il n'est pas éloigné de penser que c'est à cet autre Jean qu'il faut attribuer l'Apocalypse [1]. C'est qu'il saisit entre ce livre et les idées de Papias une certaine analogie qui lui rend suspect l'écrit portant le nom de l'apôtre. Aussi se plaît-il à rapporter les paroles de Denys, évêque d'Alexandrie [2], où sont consignées les objections qu'élevaient bon nombre de chrétiens contre l'Apocalypse. Non-seulement il y avait des fidèles qui déniaient absolument que ce livre fût de Jean, mais ils soutenaient qu'il émanait des hérétiques, que c'était une invention de Cérinthe. Origène et Denys, évêque d'Alexandrie, sont ses principales autorités pour les VIe et VIIe livres. Il n'est pas vraisemblable que l'erreur que commet Eusèbe, en confondant Novat et Novatien, doive être imputée à Denys, et il est plus naturel de croire qu'elle est de son fait [3]. Mais ce n'est là qu'une inadvertance.

Il est à regretter que l'ignorance où était Eusèbe de la langue latine lui ait fait négliger les nombreux documents que lui fournissait l'Église d'Occident. Ainsi il ne parle nulle part de Minucius Félix, d'Arnobe, de Lactance, et il ne cite Tertullien que parce qu'il possédait une version grecque de son *Apologétique* [4]. Cette impossibilité où il se trouvait de confronter les documents latins et les écrits grecs, l'a empêché de donner à son Histoire des développements suffisants pour ce qui touche aux progrès de la foi en Italie et en Afrique.

1. *Hist. eccl.*, liv. III, c. xxv.
2. *Ibid.*, liv. VII, c. xxv.
3. *Ibid.*, liv. VI, c. xlv.
4. *Ibid.*, liv. II, c. xi.

Il enregistre sans doute la suite des évêques de Rome, comme celle des évêques de Jérusalem, mais il ne donne sur les premiers presque aucun détail, et quand Eusèbe est arrivé à Calliste, que l'auteur des *Philosophumena* nous apprend avoir encouru, par ses opinions hérétiques, la haine des orthodoxes, il ne fait aucune réflexion [1].

Outre les auteurs qui paraissent avoir été ses guides habituels, Eusèbe en cite un grand nombre d'autres; je dois rappeler les noms des principaux; leur histoire intéresse vivement les origines du christianisme; car c'est souvent aux citations seules d'Eusèbe que se réduit ce que nous en savons.

Jules Africain [2], que l'évêque de Césarée mentionne avec éloge, lui fut d'un puissant secours pour la composition de sa *Préparation* et de sa *Démonstration évangélique*, aussi bien que pour la rédaction de sa *Chronique*. Mais le caractère d'abrégé qu'avait l'ouvrage de Jules Africain, à partir de la naissance du Sauveur, s'oppose à ce qu'on admette qu'Eusèbe y ait beaucoup puisé pour son *Histoire ecclésiastique*. Il est d'ailleurs à noter que ce n'est pas à la *Chronique* de Jules Africain, mais à une lettre écrite par celui-ci touchant la concordance des deux généalogies du Christ, que le fragment donné par Eusèbe est emprunté.

Papias, évêque d'Hiérapolis, dont il a été déjà question plus haut, aurait pu fournir de bien précieux renseignements. Les objections que présente Denys d'A-

1. Voy. les curieux détails fournis sur l'hérésie de ce pape, dans Origen. *Philosophum.*, IX, XI, p. 434, ed. Cruice.
2. *Hist. eccl.*, liv. I, c. VI et VII.



lexandrie, dans le passage qu'a reproduit Eusèbe, montrent quelle incertitude s'attachait encore de son temps au véritable auteur des Épîtres de saint Jean.

Eusèbe emprunte seulement à Papias ce qui peut confirmer ses propres idées, et il supprime pour le reste le témoignage si précieux d'un des plus anciens confesseurs du christianisme. Par une autre fatalité, saint Jérôme, tout en louant les ouvrages de Papias, a négligé d'en faire la traduction que lui demandait Lucinius[1]. En sorte que les écrits du disciple de Jean sont, tout donne à le penser, à jamais perdus.

L'évêque de Césarée s'est montré moins prévenu contre Polycarpe, comme Papias disciple des apôtres, sans doute parce qu'il n'avait trouvé dans ce qu'il avait lu de ses écrits rien de contraire à l'orthodoxie. En effet, l'épître de Polycarpe aux Philippiens, que nous avons encore aujourd'hui et que l'évêque de Césarée cite surtout, non d'après l'original, mais d'après saint Irénée, est empreinte d'un caractère évangélique tout moral, et ne contient rien de précisément théologique. De même que dans les épîtres de saint Paul et de saint Pierre, auxquelles Polycarpe se réfère, le dogme y est fort simple. On retrouve le même caractère de simplicité dans les Actes du martyre de saint Polycarpe qu'Eusèbe donne *in extenso*.

Quant à Hégésippe, j'ai dit plus haut pourquoi l'évêque de Césarée n'a guère puisé à son Histoire, malgré le respect dont le nom de cet écrivain était entouré et qui lui valut plus tard le titre d'homme

1. Voy. Hieronym., *Epistol.* XXVII.

apostolique [1]. Les paroles tirées du huitième livre de ses Ὑπομνήματα, que rapporte Étienne Gobar [2], confirment, par leur air d'hétérodoxie, cette supposition.

Caïus [3], prêtre romain, a fourni à Eusèbe quelques renseignements sur l'hérésie de Cérinthe. La vivacité, la passion, apportées par les écrivains ecclésiastiques et par S. Irénée lui-même dans l'appréciation du caractère et des principes des hérétiques, doit nous rendre fort circonspects à l'égard de ce que l'évêque de Césarée nous en dit. Il est clair que les gnostiques devaient inspirer aux orthodoxes une aversion profonde, à raison du mélange qu'ils faisaient d'idées chrétiennes, de traditions polythéistes et de rêveries empruntées aux religions de l'Égypte et de l'Orient. L'ouvrage que nous possédons d'un des plus célèbres gnostiques, la *Pistis Sophia* [4], justifie les condamnations lancées par les docteurs de l'Église et prouve aussi bien que les passages qui les concernent, dans le traité des *Philosophumena* [5], qu'ils avaient recours à une foule d'écrits

1. Photius l'appelle ἀρχαῖός τε ἀνὴρ καὶ ἀποστολικός, et S. Jérôme le dit : *Vicinus temporum apostolicorum. Catalog.*, c. XXII.

2. Photius, éd. Bekker, p. 288, cod. CCXXXII, col. 893.

3. *Hist. eccl.*, liv. II, c. XXV, liv. III, c. XXVIII.

4. Voy. *Pistis saphia, opus gnosticum Valentino adjudicatum e codice manuscripto captico Londin. descrips. et latine vertit*, M. G. Schwartze, ed. J. H. Petermann (Berlin, 1851, in-8°), le fragment de Valentin donné dans Bunsen, *Christianity and Mankind*, t. V, p. 79 et suiv., et le fragment de Basilides, Bunsen, *ibid.*, p. 57.

5. Voy. Origenis *Philosaphumena sive omnium hæresium refutatia*, ed. Em. Miller. (Oxon., 1851.)— *Philosaphumena sive omnium hæresium confutatio, opus Origeni adscriptum*, ed. P. Cruice. (Paris, 1860.) — *Hippolyti librorum decem refutatianis amnium hæresium praœmium et peroratio*, ap. Bunsen, *Christianity and Mankind*, l. V, p. 341 et suiv.

supposés et d'ouvrages ridicules. Mais le retour aux anciennes croyances païennes était si naturel chez des âmes qui en étaient entourées, qu'on n'a pas besoin de noircir le caractère moral des gnostiques, pour s'expliquer l'usage inconsidéré qu'ils faisaient de l'Évangile au profit de leurs spéculations. Donc si le témoignage des Chrétiens instruits est parfaitement acceptable quant à ce qui concerne les doctrines gnostiques, on ne saurait y avoir autant de confiance pour ce qui est du jugement porté sur les mœurs de ceux qui les professaient.

L'apologie de Quadratus pour la religion chrétienne, que nous ne connaissons que par un passage que lui emprunte l'évêque de Césarée [1], ne devait, comme la plupart des traités portant ce titre, renfermer que peu de détails historiques; le côté dogmatique y occupait certainement la plus grande place; et c'est là ce qui explique pourquoi nous ne voyons pas cité ailleurs l'écrit de Quadratus, bien qu'il fût un des plus anciens monuments de la théologie chrétienne.

Ariston de Pella [2], qui est vraisemblablement l'auteur du livre intitulé : *Dispute de Jason et de Papiscus* [3], est un des écrivains chrétiens les plus rapprochés des temps apostoliques auxquels Eusèbe se soit référé. Malheureusement celui-ci n'indique pas auquel de ses ouvrages il avait emprunté ce qu'il rapporte du siége de Béthora. Ariston était, comme Hégésippe, sorti de la nation juive, et il paraît, d'après

1. *Hist. eccl.*, liv. IV, c. III.
2. *Ibid.*, liv. IV, c. VI.
3. Cf. Grabe, *Spicileg. SS. Patrum*, t. II, p. 128. M. J. Routh, *Reliquiæ sacræ, editio altera*, t. I, p. 95.

l'extrême simplicité que Celse reproche à son ouvrage [1], qu'on y retrouvait la naïve crédulité qui fut le propre des premiers Hébreux convertis et qui caractérisait l'Église de Jérusalem. J'ai déjà parlé plus haut de cette Église qui se trouva séparée de bonne heure des communautés chrétiennes de la Grèce et de l'Occident. L'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe suffirait à elle seule pour nous convaincre que les Chrétiens hellènes et latins n'avaient conservé avec ceux qui étaient pourtant les héritiers directs des premiers témoins de la prédication du Christ, aucune relation ; car lorsque le témoignage de Josèphe vient à manquer à l'évêque de Césarée, il en est réduit à de vagues indications pour ce qui touche à l'histoire de la foi en Palestine [2]. Le défaut d'union de l'Église mère de Jérusalem avec celles d'Antioche, d'Alexandrie, de Corinthe, de Rome, fait comprendre pourquoi le christianisme orthodoxe se perdit de bonne heure dans sa terre natale, pourquoi les sectes hérétiques y prédominèrent longtemps. En Judée, la foi nouvelle ne se dégagea pas du mosaïsme auquel elle était liée dans le principe ; elle fut retenue dans ses chaînes. Aussi les Chrétiens occidentaux qui avaient brisé avec l'ancienne alliance, repoussèrent-ils les Ébionites comme des hérétiques et proscrivirent-ils leur évangile.

Les lettres de Clément, évêque de Rome, citées par Eusèbe, ont soulevé, la seconde de bonne heure et la première dans ces derniers temps, des doutes sérieux [3].

1. Origen., *Adv. Cels.*, liv. IV, c. LII, p. 199.
2. *Hist. eccl.*, liv. IV, c. V.
3. *Ibid.*, liv. III, c. XVI et XXXVIII.

Toutefois il est difficile de supposer que la première épître, admise universellement par les diverses églises, au dire de l'évêque de Césarée, et écrite à une époque où la lumière historique commence à se faire, ait pu être supposée. Quant à la seconde, également adressée aux Corinthiens, les raisons sur lesquelles on s'est appuyé pour la rejeter, sont uniquement fondées sur ce faux *criterium* qui fait juger de l'authenticité d'un livre par sa conformité avec une orthodoxie qui ne s'est constituée que bien postérieurement. Elle respire les mêmes sentiments que les épîtres des apôtres Jacques et Jean, que celles de saint Ignace et de saint Polycarpe. La pureté de ces sentiments la faisaient, au dire de saint Épiphane, accepter de l'Église, et tout ce qui y blessait alors les opinions orthodoxes était regardé comme une interpolation des hérétiques. Photius[1], en effet, remarque que quelques endroits cités par Clément comme étant extraits de l'Évangile, appartenaient à l'Évangile des Égyptiens[2] rejeté par l'Église[3].

Agrippa Castor, dont saint Jérôme vante la science[4] et dont Eusèbe cite la *Réfutation des erreurs de Ba-*

1. Photius, *Bibl.*, cod. CXII, p. 90; cod. CXXVI, p. 96, éd. Bekker.

2. Clem. Rom., *Epistol.* II, 12.

3. Cet évangile, ainsi que l'a fait voir de Wette (*Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen Bücher des Neuen Testaments*, § 69, 4ᵉ éd.), d'après les fragments qui nous en sont restés, avait une étroite parenté avec celui des Ébionites et appartient par conséquent à l'école des chrétiens-juifs. Clément a donc pu en faire usage.

4. *Agrippa vir valde doctus. Catalog.*, c. XXI. Cf. Grabe, *Spicileg. SS. Patrum*, t. II, p. 127.

silide[1], Apollonius[2] qui avait combattu les Cataphrygiens, et Rhodon[3] qui avait écrit contre Marcien[4], ont tous trois fourni à l'évêque de Césarée ce qu'il dit de ces hérétiques; mais je ne puis que répéter ici ce que j'ai déjà fait observer plus haut : à savoir, que des livres de polémique sont des autorités dangereuses pour apprécier avec impartialité ceux qui y sont condamnés sans avoir été entendus.

Eusèbe s'est encore appuyé de l'autorité de quelques autres docteurs chrétiens tels que Tatien, Théophile d'Antioche[5], Méliton évêque de Sardes[6], Sérapion évêque d'Antioche[7], et Anatolius[8]. Les trois premiers sont des autorités sérieuses, et les lumières dont ils ont fait preuve, soit dans les écrits que nous avons conservés d'eux, soit dans ceux qui sont perdus, mais que nous pouvons apprécier d'après des témoignages dignes de foi[9], nous offrent une garantie suffisante de la sincérité de leurs paroles, bien qu'on doive toujours faire la part des idées de leur temps et de la tendance tout apologétique qui les dominait.

1. *Hist. eccl.*, liv. V, c. VII. Cf. Routh, *Reliquiæ sacræ, ed. altera*, t. I, p. 85.
2. *Ibid.*, liv. V, c. XVIII.
3. *Ibid.*, liv. V, c. XIII.
4. *Ibid.*, liv. IV, c. XVI.
5. *Ibid.*, liv. IV, c. XXIV.
6. *Ibid.*, liv. IV, c. XXVI.
7. *Ibid.*, liv. VI, c. XII.
8. *Ibid.*, liv. VII, XXXVII.
9. Voy. les fragments publiés dans M. J. Routh, *Reliquiæ sacræ*, *edit. altera*, t. I, p. 115 et suiv., et le fragment de l'apologie adressée par Méliton à l'empereur Marc-Aurèle, traduit sur le texte syriaque par M. E. Renan, et publié dans Pitra, *Spicilegium Solesmense*, t. II. (Paris, 1855.)

La fameuse lettre de Pline le Jeune à Trajan [1] est avec quelques faits indiqués vaguement comme tirés des auteurs profanes [2], le seul témoignage qu'Eusèbe puise chez les païens. En cela il est fidèle à ses habitudes de ne se fier qu'aux hommes de sa foi.

Les traditions orales que notre historien a mises à profit pour la rédaction de son livre, sont peu nombreuses; il est d'ailleurs difficile de toujours distinguer les faits que cette source lui a fournis. Les expressions : φασὶ, λόγος ἔχει, ὡς ἡ παράδοσις περιέχει [3], indiquent ce qu'il emprunte à ces traditions. En général, la grande sobriété qu'il apporte à les mentionner témoigne du désir qu'il a de ne rien avancer que d'exact sur les premiers temps apostoliques auxquels ils se rapportent. Peut-être aussi la raison pour laquelle je soupçonne qu'Eusèbe fit peu d'emprunts à Hégésippe et à Ariston, lui a-t-elle fait négliger des récits qui eussent été bien précieux pour nous, puisqu'ils jetteraient quelque jour sur les origines si obscures des premières communautés chrétiennes; le grand nombre de traditions entachées d'idées hétérodoxes, de fables absurdes, dont ils étaient semés, a-t-il conduit Eusèbe à les repousser; et cette circonstance expliquerait pourquoi c'est dans les livres apocryphes, c'est-à-dire dans ceux des hérétiques, que nous les retrouvons aujourd'hui [4]. Au moyen âge, on n'y regarda pas de si près. Ces traditions pénétrèrent

1. *Hist. eccl.*, liv. III, c. XXXIII. Cf. Grabe, *Spicileg.*, t. II, p. 125.
2. *Ibid.*, liv. II, c. VII; liv. IV, c. I; liv. V, c. V.
3. *Ibid.*, liv. II, c. XV, XVII; liv. III, c. I.
4. Ces légendes ont passé de là chez les Musulmans. Voy. G. Weil, *Biblische Legenden der Muselmänner.* (Francfort, 1845.)

alors peu à peu chez les hagiographes, et elles sont entrées pour une forte part dans la *Légende dorée* de Jacques de Varagine. Une sorte de mythologie chrétienne prit alors naissance; elle commence avec les *Dialogues* de saint Grégoire le Grand et finit avec ceux de Césaire d'Heisterbach[1]. Nous nous expliquons ainsi pourquoi Eusèbe n'a consigné aucune des traditions relatives à la mort de ceux des apôtres qui ne paraissent que sur le second plan, pourquoi, en disant quelques mots des contrées où ils allèrent prêcher l'Évangile, il ne rapporte rien des faits racontés dans l'*Histoire apostolique* d'Abdias, pas même pour les rectifier.

Telle est l'appréciation que l'on peut faire aujourd'hui de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe, appréciation que l'on trouvera trop sévère, si on la compare à celles d'Ellies du Pin[2], ou de D. Ceillier[3]. Mais le point de vue auquel se sont placés ces auteurs ne saurait répondre aux exigences actuelles de la critique. En rendant justice aux lumières de l'évêque de Césarée, à sa sincérité, nous devons tenir compte des erreurs auxquelles l'exposaient ses idées arrêtées à l'avance, l'insuffisance des matériaux qu'il a pu consulter. Théologien avant d'être historien, Eusèbe manquait des qualités essentielles pour écrire l'histoire du christianisme. Son orthodoxie et son zèle nuisaient quelque

1. Voy. *Cæsarii Heisterbacensis monachi ordinis cisterciensis Dialogus miraculorum*, ed. J. Strange, Coloniæ, 1851, 2 vol. in-12.

2. Voy. sa *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, IVe siècle, t. I, p. 12 et suiv.

3. Voy. son *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, t. IV, p. 202 et suiv.

peu à son impartialité. C'est un plaidoyer qu'il compose, non des faits et des luttes dont il entreprend de nous dérouler la succession. Enchaîné par le respect qu'il porte aux autorités dont il s'étaye, il se prive volontairement de la faculté de puiser à toutes les sources, aux ondes pures de la tradition évangélique, comme aux eaux troublées et bourbeuses des doctrines dissidentes. Ce ne sont pas des enquêtes comparatives qu'il institue, en se résignant à reconnaître les fautes et les erreurs de son parti, c'est la démonstration de vérités conformes à celles que proclame son Église, qu'il poursuit.

Quand on a lu les premiers livres de l'*Histoire ecclésiastique*, on fait la même réflexion que lorsqu'on lit les *Antiquités judaïques* de Josèphe, c'est que les Chrétiens ainsi que les Juifs ne possédaient que bien peu de témoignages vraiment historiques, en dehors de leurs livres canoniques. Ils prennent dans cette collection presque tout ce qui a trait aux époques auxquelles elles se rapportent ; ils ne savent guère que ce qui s'y trouve. De même les plus anciens écrits de la primitive Église, les épîtres de saint Ignace, de saint Polycarpe, de Clément, les premiers apologistes, n'ajoutent que peu de faits aux passages du Nouveau Testament qu'ils citent et commentent. De là une déplorable obscurité sur les débuts du christianisme. La religion nouvelle apparut d'abord dans l'ombre ; les petites communautés évangéliques se cachent derrière les communautés juives avec lesquelles les citoyens de l'Empire les confondent; c'est à peine si le nom de Jésus a frappé les oreilles de ceux-ci. La religion du Christ recrute d'abord ses adhérents dans les rangs les plus infimes de la société. C'est

la parole bien plus que l'écriture qui est le grand moyen de propagation, et cette parole, pour éviter la persécution, elle ne se fait entendre que dans les endroits écartés, dans le secret des demeures, dans le silence des déserts. Personne n'est là qui puisse consigner par écrit l'enthousiasme qu'elle provoque, les difficultés qu'elle rencontre, les résistances qu'elle soulève, les concessions qu'elle est forcée de faire aux idées, aux habitudes, aux superstitions du temps. Dans cette Église naissante, on ne sait que ce qu'apprend la tradition, on ne s'entretient que de ce qui rend meilleur, on n'apprend rien de ce qui aiguise et éclaire les intelligences. On est indifférent aux choses de la terre, parce qu'on a les yeux constamment tournés vers le ciel, d'où l'on croit que le Sauveur va bientôt descendre. Ainsi on n'a nul souci ni de la politique, ni de l'histoire, on méprise la science qui se confondait alors avec la philosophie, parce que la science n'a rien fait pour les mœurs, qu'elle n'a rien dit du royaume de Dieu.

Plus d'un demi-siècle s'écoula dans cette sainte et calme ignorance. Tous ceux qui veulent introduire des discussions théologiques, associer l'enseignement tout moral de l'Évangile à des théories plus ou moins empruntées à la philosophie, sont condamnés comme de faux prophètes, de faux Messies, des Antechrists, parce qu'ils sèment la division ou la dispute au sein d'une société qui n'aspire qu'à la jouissance des félicités célestes.

Quand, au second siècle de notre ère, le génie métaphysique se réveille dans l'Église, quand on commence à vouloir définir et comprendre cette grande doctrine du Dieu fait homme, on est déjà loin de l'époque dont

on est surtout curieux de connaître l'histoire. Les témoins sont morts; leurs successeurs, leurs disciples ont négligé de les interroger de leur vivant. Simples comme eux, ils n'en ont rien su apprendre, et les fables naïves qu'ils ajoutent à l'Évangile rendent les plus éclairés défiants contre leur témoignage.

Voilà comment Eusèbe manqua de documents pour nous raconter l'histoire du premier siècle de l'Église, pourquoi il fut réduit à répéter ce que les évangiles avaient dit. Ainsi que tous les orthodoxes, il s'attache fermement à la tradition, et quand celle-ci est muette, il juge de la valeur des doctrines par l'orthodoxie de ceux qui les soutiennent.

L'évêque de Césarée ne possédait donc point les éléments nécessaires pour nous peindre sous ses véritables couleurs l'Église des premiers temps, et nous en sommes réduits, ainsi que lui, à demander au Nouveau Testament les indications qui peuvent nous en donner une idée. Mais vivant déjà à une époque où les disputes théologiques tendaient à prévaloir sur l'enseignement moral, où la préoccupation des dogmes et des rites l'emportait sur celle des œuvres, Eusèbe ne paraît pas avoir suffisamment saisi le caractère de l'Église primitive. Il y va chercher ce qui n'y est point encore, un enseignement dogmatique et une organisation régulière.

Arrivée à l'apogée de la civilisation antique, ayant porté au plus haut degré la culture des lettres et des arts, ayant épuisé tous les genres de luxe et de plaisirs, la société romaine, devenue presque la société universelle, pliait sous le poids même des richesses qu'elle avait amassées. L'esprit, l'activité matérielle, le goût

y trouvaient des aliments ; mais le sentiment religieux cherchait vainement, dans des croyances discréditées, des spéculations métaphysiques, des superstitions nouvelles du même ordre que celles qui avaient été abandonnées, quelque chose qui l'élevât et le fortifiât. Il y avait dans une foule d'âmes, les unes déshéritées des biens dont on se gorgeait près d'elles, les autres fatiguées d'en jouir, un immense besoin de croire et d'aimer. On cherchait une foi qui purifiât le cœur, qui remplaçât l'orgueil et le faste par la simplicité, qui mît l'homme dans une relation plus étroite avec la Divinité dont les traits épars se perdaient pour les polythéistes dans la nature. Cette foi, l'Évangile l'apporta au monde, et ses premiers disciples ne lui demandèrent et n'y mirent que les sentiments dont ils étaient animés; elle ne fut ni une métaphysique, ni une théologie; elle se réduisit au culte du Christ et à la pratique de ses œuvres. C'est ce qu'Eusèbe ne semble pas avoir suffisamment compris. Il est trop loin de ce grand réveil religieux pour s'en bien représenter l'essence ; il est trop étranger aux idées juives du milieu desquelles le christianisme a germé [1], pour en voir le point de départ ; il aspire trop ouvertement à transporter dans le passé les doctrines et les préoccupations de son temps, pour saisir la physionomie des premiers disciples de Jésus-Christ.

1. Voy. Michel Nicolas, *Des doctrines religieuses des Juifs* (Paris, 1860), où ce fait est mis en pleine lumière.

HISTOIRE D'UN ÉVANGILE APOCRYPHE.

L'ÉVANGILE DE NICODÈME

Le livre apocryphe, improprement connu sous le titre d'*Évangile de Nicodème* [1], est sans contredit l'un des plus curieux auxquels les premiers siècles du christianisme aient donné naissance. Les savants travaux de Fabricius, de Münter, de Thilo avaient déjà éclairé la plupart des points d'histoire et d'antiquités ecclésiastiques que soulèvent l'examen du texte et celui des faits qui y sont rapportés, sans qu'aucun critique fût parvenu à fixer d'une manière tant soit peu précise la date de la rédaction de ce pseudo-évangile, ni à établir s'il est l'œuvre d'une plume orthodoxe ou hérétique. Il me parut, il y a plus de quinze années [2], qu'une étude attentive des écrits des Pères de l'Église entreprise dans ce but, pourrait jeter sur la question une lumière suffisante à la solution du problème. C'est ce

1. Ce titre ne lui a été donné que fort tard; il apparaît pour la première fois dans Vincent de Beauvais.

2. Le fond de ce travail parut pour la première fois, en 1847, dans la *Revue de philologie et d'histoire anciennes*. Une nouvelle rédaction avec additions en a été donnée dans le tome X de la nouvelle série des *Mémoires de la société impériale des Antiquaires de France* (1850).

que je tentai de montrer à deux reprises différentes. Depuis, un très-savant et habile critique, M. C. Tischendorf, en traitant le même sujet dans l'introduction de son excellente édition des évangiles apocryphes publiée à Leipzig en 1853, a présenté des vues différentes des miennes. J'ai fait mon profit de ce qu'il a dit, et sans abandonner les résultats positifs auxquels j'avais été conduit, j'ai modifié quelques-unes de mes idées. De cette façon l'ensemble de mes recherches s'est trouvé complété et rectifié, et l'aperçu que j'offre ici me paraît de nature à satisfaire la critique et à s'accorder aussi bien avec le fond des opinions de M. Tischendorf qu'avec celles que j'avais précédemment adoptées. Je vais essayer dans ce Mémoire de reprendre la question, ajoutant aux témoignages que j'avais déjà réunis, il y a quinze ans, des témoignages et des rapprochements nouveaux.

Thilo [1] a remarqué que l'*Évangile de Nicodême* se compose de deux parties assez distinctes : l'une, allant du chapitre Ier au chapitre XVI inclusivement, renferme les détails de la condamnation, du supplice, de l'ensevelissement et de la résurrection du Christ ; l'autre commence à partir du chapitre XVII ; c'est l'histoire miraculeuse des fils de Siméon, Carinus et Lucius, qui comprend le récit fabuleux de la descente du Christ aux enfers.

La première partie formait sans doute originairement un ouvrage à part, car, ainsi que M. Tischendorf l'a constaté [2], dans la grande majorité des manuscrits

1. *Codex apocryphus Novi Testamenti*, prolegomena, t. I, p. CXVIII.
2. *Evangelia apocrypha*, prolegomena, p. LV.

grecs où elle se trouve, elle n'est pas suivie de la seconde ; cette dernière partie ne se rencontre pas davantage dans la version copte. Ce n'est que dans les textes latins auxquels est dû le titre d'*Evangile de Nicodème*, que les deux parties ont été réunies. La première partie a d'ailleurs une fin qui dénote que l'ouvrage original se terminait là ; mais dans les manuscrits latins ce paragraphe final a été à dessein supprimé ou altéré.

Le style de la première partie diffère assez notablement de celui de la seconde ; il a évidemment subi, à diverses reprises, des altérations, des remaniements, car il y a de nombreuses discordances entre les manuscrits grecs, tandis que le texte de la seconde partie est sensiblement le même dans les manuscrits latins et dans les manuscrits grecs, et n'offre que des variantes peu importantes.

Quelle était donc cette première partie, qualifiée dans deux manuscrits, l'un du Vatican et l'autre de la Bibliothèque impériale de Paris, d'*Evangile des Nazaréens*, quoiqu'elle ne réponde en rien à ce qu'a pu être le livre canonique des Ébionites ? M. Tischendorf, frappé de la concordance de certains passages avec ce que Justin le martyr et Tertullien rapportent des *Gesta Pilati*, livre apocryphe du deuxième siècle, frappé surtout du titre de cette première partie (Ὑπομνήματα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ πραχθέντα ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου) a admis leur identité [1]. Il est au moins certain que l'auteur de la première partie de l'*Evangile de Nicodème* avait fait usage de cet écrit aujourd'hui perdu, si nous n'avons pas

1. *Évang. apocr.*, p. LX et suiv.



dans son œuvre le livre entier, simplement altéré, remanié; les ouvrages de cette classe ayant subi des changements presque à chaque copie qui en était faite.

Toutefois ces additions me semblent avoir été assez nombreuses pour que les *Gesta Pilati* en aient reçu le caractère d'un livre nouveau; l'édition en fut au moins singulièrement enrichie. Au deuxième siècle de notre ère, on connaissait encore trop le style des rapports des magistrats romains, qui d'ailleurs n'écrivaient pas en grec à Rome, pour avoir fait tenir à Pilate le langage que lui prête l'apocryphe, pour qu'on ait parlé de lui en pareils termes, si l'on prétendait donner l'écrit comme émané de lui. Nous possédons deux prétendues lettres du procurateur à Tibère [1], dont on a fréquemment invoqué le témoignage en faveur de la véracité du *Nouveau Testament;* or ces lettres sont totalement différentes de l'*Evangile de Nicodême.*

Il est, du reste, probable que ces deux pièces apocryphes n'étaient pas les seules de ce genre qu'on eût données comme ayant été adressées à Tibère. Il ressort d'un autre apocryphe que nous connaissons par une version arabe [2], et qui avait été vraisemblablement composé au quatrième siècle, qu'il existait une prétendue lettre d'Abgare à Tibère sur les miracles opérés au nom du Christ. Le nom de *Veronica*, Βερονίκη, sous lequel, au chapitre VI, est désignée l'hémorrhoïsse guérie

1. Voy. Tischendorf, *Evangelia apocrypha*, p. 411.
2. *Joannis Apostoli de transitu beatæ Mariæ Virginis liber*, ed. et interp. Max. Enger, p. 23. (Elberfeld, 1854.)

par Jésus, dénote, d'après des raisons que l'on trouvera développées dans cet ouvrage [1], une date postérieure d'au moins un siècle à Origène, et se rapporte au plus haut au quatrième siècle.

Les noms de *Dismas* ou *Démas* et de *Gestas*, donnés au bon et au mauvais larron [2], ne se rencontrent chez aucun Père des six premiers siècles [3].

Thilo, M. Tischendorf et plusieurs autres critiques ont pensé que le rédacteur de la première partie de l'*Évangile de Nicodême* était un juif converti. Ce qui vient à l'appui de leur opinion, c'est que l'auteur anonyme invoque le témoignage des prêtres juifs, pour établir la divinité de Jésus-Christ. Ajoutons avec M. Tischendorf, que le style justifie cette conjecture. Quoi qu'il en soit les documents manquant pour assigner d'une manière précise la date de la première partie de l'*Evangile de Nicodême*, cherchons celle de la seconde et à quelle époque les deux ouvrages ont pu être réunis en un seul.

Cette seconde partie, à l'exception d'un petit nombre de passages tirés de l'*Ancien* et du *Nouveau Testament*, intercalés par le faussaire dans la relation des deux prétendus ressuscités, est presque entièrement étrangère aux traditions évangéliques.

La légende de Seth et de l'huile de la miséricorde, à laquelle se rapporte un des épisodes, est tirée d'une

1. Voy. plus loin ce que je dis de la *Véronique*.

2. C. IX et X. Cf. Pseudo-Ambros. *Serm. XLVI* in *Append. Oper.*, *ed. Benedict.*, p. 454.

3. C. IX et X, p. 580 et suiv., éd. Thilo. Cf. Molanus, *De Historia SS. imaginum et pictur.*, lib. IV, c. IX.

source rabbinique et ferait aussi croire avec Thilo [1], qu'elle a pour auteur un juif. Mais, comme cette légende avait cours parmi les chrétiens, au moyen âge [2], on ne saurait affirmer qu'elle ne fût pas déjà connue, dès les premiers siècles. C'est d'ailleurs presque le seul trait réellement juif qu'on rencontre dans le récit. Les noms de *Lucius* et de *Carinus* donnés aux fils de Siméon, dans la bouche desquels est placée la relation fabuleuse de la résurrection du Christ et de sa descente aux enfers, décèlent la trace d'une légende latine. On s'aperçoit là de l'ignorance d'un néophyte de l'Occident qui a imposé à des Hébreux des noms tirés de sa langue [3]. Un Juif n'aurait certainement pas donné de pareils noms aux enfants de Siméon; un Grec leur en eût au moins attribué de tirés de sa propre langue. Le faussaire, qu'il ait été juif ou hellène, n'a donc pu inventer les noms en question, et cette remarque me con-

1. C. XIX, p. 687, Thilo. Cf. Tischendorf, p. 65.

2. Cette légende se rencontre dans l'*Histoire de la pénitence d'Adam*, qui a été traduite du latin en français par Colard Mansion. Voy. Van Praet, *Recherches sur Louis de Bruges, seigneur de la Gruthuyse*, p. 96 et suiv.

3. Beausobre, *Hist. du Manichéisme*, t. I, p. 374, a rapproché les deux noms de *Lucius* ou *Leucius*, et de *Carinus* ou de *Charinus*, de ceux de Leucius et de Charinus donnés dans le décret de Gélase et dans Photius, au célèbre faussaire Leucius ou Lucius qui vivait à la fin du premier et au commencement du second siècle. J'admets volontiers avec Beausobre que quelque œuvre apocryphe, à laquelle s'attachait le nom de Lucius, a pu suggérer au faussaire grec l'idée d'attribuer à deux personnages de ce nom la relation de la prétendue descente aux enfers. Cet ouvrage apocryphe de Lucius serait alors celui qui aurait servi de guide à l'auteur de la seconde partie de l'Évangile de Nicodème; et, dans son ignorance, il aurait fait de Leucius Carinus deux personnes différentes.

duit encore à supposer qu'il existait, sur le compte des deux personnages imaginaires, quelque fable dont le rédacteur de la seconde partie du pseudo-évangile a tiré parti.

A part ces deux circonstances et quelques autres que j'indiquerai dans la suite, le fond du récit est évidemment puisé chez des auteurs chrétiens qui ne datent pas du premier et du second siècle. M. Tischendorf, qui croit pouvoir en faire remonter la rédaction au deuxième siècle, convient que le style est plus moderne que celui des Actes de Pilate et du Protévangile de saint Jacques [1]. Mais il ne donne aucune raison concluante pour reporter si haut un livre sur lequel les Pères de l'Église ont gardé le silence. En effet, que l'on parcoure ceux de leurs ouvrages qui datent des troisième et quatrième siècles, on y trouvera exposé, presque avec les mêmes paroles, le dogme de la descente de Jésus aux enfers ; c'est le même langage, ce sont les mêmes figures oratoires ; seulement dans notre apocryphe, le tableau s'est agrandi ; il a pris des proportions plus fortes et le côté allégorique a fait complétement place à l'interprétation littérale.

Pour convaincre le lecteur de la vérité de cette assertion, rapprochons du contenu du récit de Lucius et de Carinus divers passages des orateurs chrétiens. Nous y retrouverons les principales circonstances de ce récit :

1. Le Protévangile de saint Jacques renferme, au reste, des traditions qui s'étaient transmises pendant plus d'un siècle, et qui sont conséquemment d'une date beaucoup plus ancienne que sa rédaction. Voy. *Protevangelium Jacobi*, edidit C. A. Suckow, p. VIII. (Vratislaviæ, 1840.)

La clarté soudaine dont Jésus illumina, à son arrivée, les ténèbres de l'enfer; la frayeur de la Mort; la terreur dont sont saisis les portiers du sombre séjour; la joie dont les prophètes sont transportés; les prédications par lesquelles ils annonçaient la venue prochaine du Sauveur; la rupture des portes d'airain de l'enfer; la défaite de Satan et de la Mort : le faussaire semble avoir tout pris dans les tableaux terribles et vivants par lesquels les prédicateurs de la foi cherchaient à frapper l'imagination de leur auditoire.

Dans les rapprochements qui vont suivre, je ferai usage, à la fois, du texte grec et du texte latin de la seconde partie de l'*Evangile de Nicodème*, car ils nous fournissent l'un et l'autre des variantes importantes, toutes plus ou moins calquées sur le langage de la chaire apostolique. On verra que diverses mains se sont attachées à compléter successivement l'analogie que décèle déjà le fond du récit.

Commençons par interroger la XIV[e] des *Catéchèses* de saint Cyrille de Jérusalem, qui donna ses instructions dans cette ville, de l'an 345 à 351. Elles eurent un grand retentissement, et s'adressaient surtout aux Juifs encore fort nombreux alors à Jérusalem [1]. On ne sera donc pas étonné qu'un faussaire israélite en ait eu connaissance et en ait fait usage pour la fraude pieuse qu'il méditait. « Le Christ, dit saint Cyrille, est descendu au sein de la mort et il a réveillé les corps de plusieurs saints qui dormaient du sommeil de la

1. Cf. D. R. Ceillier, *Histoire des auteurs ecclésiastiques*, t. VI, p. 486.

tombe, » κατῆλθε γὰρ εἰς τὸν θάνατον καὶ πολλὰ σώματα τῶν κεκοιμημένων ἁγίων ἠγέρθη δι' αὐτοῦ. » « La Mort, à la vue de cet étranger qui descendait dans l'enfer et n'était point retenu par ses chaînes, fut saisie de crainte : Ἐξεπλάγη ὁ Θάνατος θεωρήσας καινόν τινα κατελθόντα εἰς Ἅδην, δεσμοῖς τοῖς αὐτόθι μὴ κατεχόμενον. » Dans l'*Evangile de Nicodême* nous voyons de même Hadès (l'enfer personnifié), ou, suivant les manuscrits latins de cet évangile, *Inferus et Mors*, saisi de crainte à l'aspect de Jésus et se demandant qui il est [1]. Citons le texte latin, plus développé que le texte grec et qui rappelle davantage les paroles de saint Cyrille : *Hæc videns Inferus et Mors et impia officia eorum, cum crudelibus ministris, expaverunt in propriis regnis... exclamaverunt dicentes : Victi sumus a te. Qui es tu, qui ad Dominum dirigis confusionem nostram? Qui es tu, qui sine exitio corruptionis, incorrupto argumento majestatis, furore condemnas potestatem nostram?*

Suivant saint Cyrille, ce n'est pas seulement la Mort, mais encore tous les portiers de l'enfer qui furent frappés d'épouvante : Τίνος ἕνεκεν, ὦ πυλωροὶ Ἅδου, τοῦτον ἰδόντες ἐπτήξασθε; τίς ὁ κατέχων ὑμᾶς ἀσυνήθης φόβος [2]; « Pourquoi avez-vous frémi à sa vue, ô portiers de l'enfer ? quelle crainte inaccoutumée s'est emparée de vous! » Cette exclamation est un véritable commentaire du passage de notre Évangile peignant la frayeur de

1. *Catech*es. XIV, *de Christi resurr. Oper.*, ed. Touttée, p. 214 B.
2. C. XXII, p. 722, éd. Thilo; c. V, p. 306, 378, éd. Tischendorf.

tous les gardiens du Schéol. Laissons continuer l'évêque de Jérusalem : Ἔφυγεν ὁ Θάνατος καὶ φυγὴ τὴν δειλίαν ἠλέγχετο. « La Mort s'enfuit, et cette fuite accuse sa timidité. » L'*Evangile de Nicodême* retrace au long le tableau de cette frayeur à laquelle le prince de la mort est en proie [1].

Saint Cyrille fait accourir les saints prophètes Moïse, Abraham, Isaac, Jacob, Samuel, Isaïe, Jean-Baptiste. Ce dernier notamment s'écrie : « Es-tu celui qui doit

1. Cette scène est celle que la poésie légendaire et les mystères du moyen âge aimaient surtout à reproduire. On peut rapprocher notamment ce passage du pseudo-évangile de celui-ci que nous lisons dans le roman du Saint-Graal (éd. F. Michel, p. 148 et suiv.) :

Mont fut là enoemis courciez
Quant Enfer fu ainsi brisiez
Car Jhesus de mort suscita,
En Enfer vint et brisa
Adam et Ève en ha gité
Ki là furent en grand vuité,
O lui emmena ses amis
Lassus ou ciel, en paradis.
Quand Deable ce apercurent,
Ausi cum tout enragié furent
Mout durement se merveillièrent
Et pour ce tout s'atropelèrent
Et disoient : Qui est cist hon
Qui ha teu vertu et tel nom?
Car nos fermetez ha brisiez
Les portes d'Enfer depciez ;
Riens n'avoit force en contre lui
Ne de por nous ne par autrui
Car il fait tout quanque lui plait
Pour melui son voloir ne leit
Ceci au meins bein cuidions
Qu'en terre ne venist ous hons
Qui de cors de femme naschist
De no pooir fuir point
Et cist ainsi nous ha destruit
Qu'il Enfer ha laissié tout vuit,

venir, ou en attendons-nous un autre? Προσέτρεχον οἱ ἅγιοι προφῆται, καὶ Μωϋσῆς ὁ νομοθέτης καὶ Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ· Δαβίδ τε καὶ Σαμουὴλ καὶ Ἠσαΐας καὶ ὁ Βαπτιστὴς Ἰωάννης, ὁ λέγων καὶ μαρτυρῶν· Σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος ἢ ἕτερον προσδοκῶμεν. » Dans l'*Evangile de Nicodème*, David dit, en répondant à l'Enfer, « qu'il reconnait la voix du Sauveur qui ordonne aux démons d'ouvrir leurs portes [1]. » Isaïe rappelle la vérité de sa prédiction : « Mort, où est ta victoire, où est ton aiguillon [2]? » Saint Cyrille place également ces dernières paroles dans la bouche des saints prophètes, au moment de l'arrivée du Sauveur : Εἶτα ἕκαστος τῶν δικαίων ἔλεγε· Ποῦ σου, Θάνατε, τὸ νῖκος· ποῦ σου, Ἅδη, τὸ κέντρον;

Dans notre Évangile, comme dans le tableau que nous retrace l'éloquence enthousiaste de l'évêque de Jérusalem, Jean-Baptiste est un des acteurs de la scène, et il annonce aux saints qui attendent dans l'Hadès l'arrivée prochaine de Jésus [3].

Cet épisode de l'apocryphe est du reste emprunté à une croyance déjà répandue, au quatrième siècle, parmi les chrétiens. Eusèbe d'Émèse, qui vivait à cette époque, l'a consignée dans un sermon fort curieux [4]. D'après cette croyance, saint Jean, en sa qualité de précurseur,

1. C. XXI, dans le texte latin, p. 719, éd. Thilo; p. 377, éd. Tischendorf.

2. C. XXI, texte grec et texte latin, p. 716, éd. Thilo; p. 306, 377, éd. Tischendorf.

3. C. XVIII, texte grec et latin, p. 662, éd. Thilo; p. 302, 371, éd. Tischendorf.

4. Voy. *Eusebii Emesini quæ supersunt opuscula græca*, éd. J. C. G. Augusti (Elberfeld, 1829), p. 1 et 19, et Aug. Mai, *Spicilegium romanum*, t. IX, p. 688, serm. XIII.

avait précédé le Sauveur dans l'Hadès, et y avait annoncé aux prophètes la venue de Jésus.

« Voilà, dit Cyrille, comment furent délivrés tous les justes que la Mort avait dévorés : Ἐλυτροῦντο πάντες οἱ δίκαιοι οὓς κατεπίεν ὁ Θάνατος. »

Le faussaire a pris, on le voit, à la lettre, cette pensée souvent émise par les Pères : « La mort a cessé d'être terrible, depuis que le Seigneur est descendu aux enfers. » Il a rendu par une image sensible l'idée développée dans cette phrase de Gaudence, évêque de Brescia au quatrième siècle : « Jadis, avant l'arrivée du Sauveur, la Mort se faisait craindre de tous, même des saints, et ceux qui pleuraient une personne défunte la pleuraient comme si elle avait péri ; mais une fois que le Christ fut ressuscité d'entre les morts, la Mort a cessé d'être terrible : Πρὶν τὴν θείαν ἐπιδημίαν γενέσθαι τοῦ Σωτῆρος, φοβερὸς ἦν καὶ αὐτοῖς τοῖς ἁγίοις ὁ Θάνατος, καὶ πάντας τοὺς ἀποθνήσκοντας ὡς φθηρομένους ἐθρήνουν, ἄρτι δὲ τοῦ Σωτῆρος ἀνεστήσαντος τὸ σῶμα, οὐκέτι ὁ Θάνατος ἐστὶ φοβερός[1].

La ressemblance entre le récit de l'*Evangile de Nicodème* et les paroles de saint Cyrille est telle que celles-ci semblent avoir été la trame sur laquelle le faussaire a tissé sa fable. Il ne semble pas que l'emprunt ait pu avoir lieu en sens inverse, que le patriarche de Jérusalem ait puisé, soit dans le livre apocryphe, soit dans un autre ouvrage d'après lequel ce dernier aurait été composé, le fond du tableau qu'il

1. *De Incarnat. Verbi*, § XXVII, p. 70, t. I, part. I, *Oper.*, éd. Paris, 1698.

nous présente; car nombre de Pères font usage de figures analogues et pas un n'invoque l'autorité d'un évangile, d'une tradition écrite; pas un ne donne ses paroles comme empruntées à un témoignage authentique et oculaire; ce qu'assurément ils n'eussent pas manqué de faire, si de semblables peintures avaient été autre chose que des traits allégoriques dont ils semaient leur discours. Chez tous on sent plus ou moins l'allégorie, la prosopopée; tous, on le reconnaît, veulent seulement offrir une image des effets miraculeux de la descente du Sauveur dans l'empire de la Mort; leurs personnifications sont toutes oratoires; les paroles qu'ils mettent dans la bouche de leurs personnages, sont figurées comme les personnes auxquelles ils les prêtent.

Dans l'*Evangile de Nicodême* au contraire, on reconnaît l'ignorance de l'imposteur qui a transformé les personnifications en êtres réels; qui a prêté la vie à des êtres abstraits; qui a entendu à la lettre les allégories les moins équivoques: le juif charnel, en un mot, sorti de l'école rabbinique qui matérialisait toute l'Écriture, traitant l'histoire évangélique comme les Talmudistes ont traité l'histoire du peuple d'Israël et les dogmes du mosaïsme.

Je poursuis les rapprochements. Saint Chrysostome ne va pas m'en fournir de moins frappants que saint Cyrille. Avec quelques passages de ses homélies, il est possible de reconstruire presque toute la seconde partie de l'*Evangile de Nicodême*.

« A peine, dit l'éloquent évêque, Jésus est-il descendu aux enfers qu'il le remplit de trouble, de confusion et de crainte : Εἶτα ἐπεὶ καταβὰς εἰς τὸν ᾅδην ἅπαντα

διετάραξε καὶ θορύβου καὶ ταραχῆς ἐνέπλησε..... » David s'écrie : « Ouvrez les portes. » « Ἀλλὰ νῦν μὲν ὁ Δαβὶδ οὕτω βοᾷ λέγων· Ἄρατε πύλας. » Puis Isaïe s'écrie à son tour : « J'enfoncerai les portes d'airain, je briserai les verrous de fer. » Νῦν δὲ ἑτέρως ὁ Ἠσαΐας· Πύλας χαλκᾶς συνθλάσω καὶ μοχλοὺς σιδηροῦς συντρίψω [1]. » C'est, on le voit, en substance le chapitre XXI dont David et Isaïe sont les deux principaux interlocuteurs ; l'ordre d'ouvrir les portes s'y trouve donné dans les mêmes termes : ἄρατε πύλας ; ces portes terribles sont désignées par les mêmes expressions ; πύλας χαλκᾶς et μοχλοὺς τοὺς σιδηροῦς [2].

Ailleurs le patriarche de Constantinople nous explique comment les ténèbres de l'enfer furent dissipés par Jésus : « L'enfer était un lieu triste, très-ténébreux, qu'aucune lumière naturelle n'éclairait ; il demeura ainsi jusqu'à ce que le soleil de justice y descendît, vînt l'illuminer, et faire le ciel de l'enfer : Ἐκεῖνο δὲ τοῦ ᾅδου τὸ χωρίον ζοφωδέστατον ἦν, καὶ ἀτερπὲς καὶ οὐδέποτε φωτὸς ἐδέξατο φύσιν..... καὶ γὰρ ὄντως σκοτεινοὶ ἦσαν, ἕως οὗ κατῆλθεν ὁ τῆς δικαιοσύνης ἥλιος καὶ κατέλαμψε καὶ τὸν ᾅδην ἐποίησεν οὐρανόν [3]. »

Le faussaire semble ne donner qu'un résumé du même tableau ? « Καὶ εἰσῆλθεν ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης ὥσπερ ἄνθρωπος καὶ πάντα τὰ σκοτεινὰ τοῦ ᾅδου ἐφωτίσθησαν. » « Et le roi de gloire entra sous la forme d'un homme et les ténèbres

1. *Orat. contra Judæos et Gentiles, quod Christus sit Deus*, § v, *Oper.*, t. I, p. 564 D, Paris, 1718.
2. Thilo. p. 716 ; Tischendorf, p. 306.
3. *Homil. de cœmet. et cruce. Oper.*, t. II, p. 399.

de l'enfer furent éclairées [1]. » Cette image tout allégorique, où Jésus est comparé au soleil descendant dans les enfers pour en dissiper les ténèbres, se présente souvent dans les écrits des philosophes néoplatoniciens. Proclus, dans son hymne aux Muses [2], se sert d'une comparaison semblable, qu'il adresse à ces déesses et qu'on aurait pu tout aussi bien appliquer au Christ : « Répandez, dit-il, la lumière pure en mon esprit, dissipez-en les ténèbres; que je puisse connaître le Dieu immortel et la nature de l'homme; que, plongé dans les ondes de l'oubli, je ne sois pas tenu par le démon loin des bienheureux. » Mais Synésius, qui a associé dans ses hymnes les idées gnostiques et alexandrines aux croyances chrétiennes, nous fournit un rapprochement plus frappant. Il appelle le Fils le type sensible du soleil intellectuel, υἱὸν νοεροῦ τύπον αἰσθητόν [3]. Il le fait sortir de l'enfer comme un astre sort des ténèbres nocturnes, précédé de la lune, la souveraine des nuits, marchant sur la trace lumineuse du soleil, au milieu d'un éther serein qui retentit d'une septuple harmonie [4]. On sent dans ce curieux passage l'influence des doctrines égyptiennes. Le triomphe de Jésus sortant de l'Hadès rappelle ce mythe ingénieux de l'Égypte qui peignait le soleil triomphant sortant de l'hémisphère inférieur, de l'*Amenti*, dans lequel il s'était plongé : expression allégorique du phénomène journalier que nous offre l'astre autour duquel nous gravitons. Le

1. C. XXI, p. 720, Thilo; p. 307, Tischendorf.
2. Fabricius, *Biblioth. græc.*, t. VIII, p. 513.
3. Hymn. IV.
4. Hymn. IX.

soleil c'était Osiris, le dieu qui personnifiait cet astre; il descendait dans l'*Amenti* ou l'enfer, l'hémisphère inférieur, pour en sortir ensuite et ressusciter plus lumineux que jamais [1]. Le dieu-soleil, le dieu lumineux, conduit par les dieux des sphères célestes, allait détruire dans l'hémisphère inférieur le Satan, l'Hadès égyptien, Apophis, représenté aussi par un serpent. C'est là un sujet souvent figuré sur les sarcophages [2].

Dans sa XLVe homélie sur la Genèse, saint Jean Chrysostome recourt aux mêmes images qui viennent d'être rappelées tout à l'heure. Il parle de nouveau des portes d'airain de l'enfer et de la lumière apportée dans ce lieu par le soleil de justice; il montre, comme Gaudence, évêque de Brescia, la mort cessant d'être terrible; il en décrit enfin la défaite [3]. Dans son homélie sur le Psaume XLIV, le Père grec s'écrie : Θάνατος ἐλύθη · ᾅδης ἀνεῤῥάγη..... δαίμονες ἐπεστομίσθησαν [4]. N'est-ce pas le pendant de l'ἐνικήθημεν que prononcent avec désespoir la Mort et l'Enfer dans le pseudo-évangile [5]? Et cet ordre donné par Jésus à ses anges : Καταδεσμή-

1. Champollion, *Lettres écrites d'Égypte et de Nubie*, p. 233. L'étude du gnosticisme ne permet pas de douter que les hétérodoxes n'aient mêlé au christianisme beaucoup d'idées égyptiennes; c'est ce qu'ont mis surtout en relief les fragments du *Livre de la fidèle Sagesse*, qu'a traduits M. Dulaurier, *Journ. asiat.*, 4e série, t. IX, p. 542 et suiv.

2. De Rougé, *Notice des monuments égyptiens du Musée du Louvre*, p. 75.

3. *Oper.*, t. IV, p. 459 A.

4. *Oper.*, t. V, p. 171, B.

5. C. XXII, p. 722, Thilo; p. 307, Tischendorf.

σατε τὸ στόμα αὐτοῦ (il parle de Satan), n'est-il pas la traduction dans le sens matériel de l'expression allégorique ἐπεστομίσθησαν[1] ?

Voilà des passages tirés des Pères grecs, dont il est impossible de nier l'extrême analogie avec le pseudo-évangile. Un Père latin, *Firmicus Maternus*, va nous fournir un rapprochement non moins significatif. La comparaison permettra de juger si le traducteur latin n'avait pas eu recours au même système d'emprunts chez les Pères de sa nation, que le faussaire grec.

F. MATERNUS,	ÉVANGILE DE NICODÈME.
Édition Münter, p. 94, 19.	*Passages du texte latin rapprochés du morceau ci-contre.*
Ecce post triduum lucidior solito dies oritur et redita soli præteriti luminis gratia. Omnipotens Deus Christus splendidioribus solis radiis adoratur. Exsultat salutare lumen et triumphales currus ejus justorum ac sanctorum turba comitatur. Tunc elato gaudio clamat elata mortalitas : *Ubi est, Mors, aculeus tuus?* Tunc præcurrens salutare numen aperiri sibi cœlestes januas præcipit. Aperite et immortalia claustra convellite; Christus Deus, calcata Morte, ad cœlum hominem quem susceperat revocat. Hoc a venerando propheta sancta voce præcanitur, et ex ore prophetico vox jubentis auditur : ait enim Spiritus sanctus, ut nobis potentiam Christi ju-	Nos cum essemus cum omnibus patribus nostris positi in profundo in caligine tenebrarum, subito factus est aureus solis calor purpureaque regalis lux illustrans super nos (c. XVIII). Et post hæc Esaïas similiter dixit : Nonne cum essem in terris vivus prædixi vobis : Exsurgent mortui et resurgent qui in monumentis sunt et exsultabunt qui in terris sunt, quoniam ros est qui a Domino sanitas est illis. Et iterum dixt : *Ubi est, Mors, aculeus tuus? ubi est, Infere, victoria tua?* (C. XXI.) Et cum hæc ad invicem loquerentur, Satan princeps et Infernus, subito facta est vox ut tonitruum es spiritualis clamor : *Tollite portas, principes, vestras, et eleva-*

1. C. XXII, p. 726, Thilo; p. 307, Tischendorf.

bentis ostenderet : *Tollite portas, principes, vestros, et extollite, portæ æternales, et introibit rex gloriæ.* Hoc angelis nescientibus imperatur; neque enim scire potuerunt quando Verbum Dei descendit ad terram; ideo et ipsi sollicita interrogatione respondent : *Quis est iste rex gloriæ?* Quibus quærentibus perspicua Christus numinis sui majestate respondit : *Dominus fortis et potens, Dominus potens in prœlio.*

Page 92.

Fecit Filius Dei quod ante promiserat, clausit januas sedis infernæ et duræ legis necessitatem calcata Morte prostravit. Per triduum recens ita ab eo justorum turba collecta est, ne diutius contra eos Mortis dominaretur improbitas, ne justorum meritum ex longa desperatione concideret, fregit claustra perpetua, et ferreæ fores, Christo jubente, collapsæ sunt. Per triduum ista conflictatione pugnatum est, quam diu Mors superatis militiæ suæ viribus frangeretur.

mini, portæ æternales, et introibit rex gloriæ (c. XXI). Hæc autem audiens omnis multitudo sanctorum cum voce increpationis dixit ad Inferum : Aperi portas tuas ut intret rex gloriæ (ibid.). Et facta est vox magna ut tonitruum dicens : *Tollite portos, principes, vestras, et elevamini, portæ æternales, et introibit rex gloriæ.* Videns Infernus, quia duabus vicibus hæc clamaverant, quasi ignorans dicit : *Qui est rex gloriæ?* (Ibid.) Respondens David ad Inferum ait : ..... *Dominus fortis et potens in prœlio ipse est rex gloriæ* (ibid.). Hæc dicente David ad Inferum supervenit in forma hominis Dominus majestatis et æternas tenebras illustravit et indissolubilia vincula disrupit; et invictæ virtutis auxilium visitavit nos sedentes in profundis tenebris delictorum et in umbra mortis peccatorum (ibid.). Ecce jam iste Jesus suæ divinitatis fulgore fugat omnes tenebras mortis et firma ima carcerum confregit et ejecit captivos, solvit vinctos (c. XXIII). Tunc rex gloriæ majestate sua conculcans Mortem, comprehendensque Satan principem, tradidit Inferi potestati, et attraxit Adam ad suam claritatem (c. XXII).

Quoiqu'il semble peu probable que l'ouvrage de Firmicus ait été dans les mains de l'auteur même de la seconde partie du pseudo-évangile, le fait n'est pas cependant absolument impossible; et il le paraîtra

d'autant moins que j'ai déjà fait observer que le faussaire a dû faire usage d'un apocryphe latin. Ainsi la langue latine devait lui être connue, et il a pu avoir sous les yeux le traité *de Errore profanarum religionem* écrit, comme on sait, vers l'an 348, puisqu'il est adressé aux empereurs Constance et Constant [1]. Quoi qu'il en soit, nous rencontrons chez d'autres Pères de l'Église latine des figures oratoires qui ont pu aussi fournir au traducteur latin l'idée de cette expression *conculcans mortem* qu'il a introduite à la fin du chapitre XXII. Prudence dit, en parlant de la descente du Christ aux enfers :

Mors illi devicta jacet, calcavit abyssum [2].

Théodulphe, évêque d'Orléans, s'est servi de la même image :

Expulit inde probos, reprobos dimisit ibidem,
Calcatoque hoste, expulit inde probos [3].

De pareilles expressions se retrouvent encore chez des Pères de l'Église grecque [4] et dans le Rituel, notamment dans cette oraison de l'office grec des morts : Θεὸς τῶν πνευμάτων καὶ πάσης σαρκὸς ὁ τὸν θάνατον καταπατήσας τὸν δὲ διάβολον καταργήσας [5].

1. Voy. la préface que Münter a placée en tête de son édition, p. IX.
2. *Enrichid.*, c. XLIII, v. 170.
3. *Carm. VI de Resurrect. Dei.* ap. Mabillon, *Veter. anal.*, t. I, p. 331 et suiv.
4. Voy. l'ouvrage de Mamachi cité plus loin.
5. Goar, *Rituale Græcorum*, editio secunda, p. 424.

Mais les ressemblances ne se bornent pas aux passages cités ; des Pères du quatrième siècle et du commencement du cinquième ou même des siècles antérieurs peuvent nous fournir des éléments des divers épisodes dont se compose la relation de Lucius et de Carinus.

Suivant le pseudo-évangile, Isaïe annonça aux enfers l'arrivée du Sauveur. Or Origène nous dit que les prophètes retenus dans l'Hadès [1] prédirent la venue prochaine de Jésus : Ἰησοῦς εἰς ᾅδου γέγονε καὶ οἱ προφῆται πρὸ αὐτοῦ καὶ προκηρύσσουσι τοῦ Χριστοῦ τὴν ἐπιδημίαν.

« Le Sauveur obtint pour butin, » dit ailleurs le même Père [2], « tous les enfants de Seth. » Phrase qui explique l'intervention du personnage de ce nom dans le récit de l'apocryphe [3], et justifie les paroles que lui adresse l'archange Michel. Origène continue ainsi dans le passage cité · « Après sa victoire sur les démons ennemis, le Christ emmène ceux qu'ils retenaient sous leur puissance, comme le butin de sa victoire et les dépouilles du salut. »

Saint Hippolyte, évêque d'Arabie, qui souffrit le martyre en l'an 230, représente saint Jean-Baptiste comme étant venu annoncer aux enfers la prochaine délivrance des âmes des justes, des mains de la Mort ; ce qui est parfaitement conforme au rôle que l'*Evangile de Nicodème* prête au précurseur : Οὗτος προέφθασε καὶ τοῖς ἐν ᾅδῃ εὐαγγελίσασθαι, ἀναιρεθεὶς ὑπὸ Ἡρώδου,

1. *In I Reg.* XXVIII, *Oper.*, p. 33, éd. Huet.
2. *In Numer.* Homil. XVIII et XIX, p. 342.
3. C. XIX, p. 686, Thilo ; p. 372, Tischendorf.

πρόδρομος γενόμενος ἐκεῖ· σημαίνειν μέλλων κἀκεῖσε κατελεύσεσθαι τὸν Σωτῆρα· λυτρούμενον τὰς ἁγίων ψυχὰς ἐκ χειρὸς Θανάτου [1].

Une des images les plus usuelles chez les Pères ce sont les portes d'airain, les verrous de fer, que nous avons déjà rencontrés dans saint Jean Chrysostome et que le faussaire a reproduits quand il fait dire par l'Enfer aux démons. « Fermez solidement mes portes d'airain, mes verrous de fer et mes serrures. Ἀσφαλίσασθε καλῶς καὶ ἰσχυρῶς τὰς πύλας τὰς χαλκᾶς, καὶ τοὺς μοχλοὺς τοὺς σιδηροῦς, καὶ τὰ κλειθρὰ μου κατέχετε [2]. Eusèbe, dans sa *Démonstration évangélique*, parle des portes éternelles qui défendaient le sombre séjour de Satan, des verrous, des barres à l'aide desquels la Mort les avait fermées et que Jésus brisa par sa résurrection : ... Τὰς δὲ ἐξ αἰῶνος πύλας τῶν σκοτίων μυχῶν διαῤῥηγνὺς καὶ τοῖς αὐτόθι νεκροῖς, σειραῖς Θανάτου πεπεδημένοις; παλίντροπον τῆς ἐπὶ τὴν ζωὴν ἀνόδου τὴν πορείαν ποιούμενος [3]. Ailleurs le même Père se sert encore de cette expression de *portes d'airain*, de *verrous de fer*, en parlant de la descente du Christ aux enfers : Καὶ κατήϊέ γε θύρας χαλκᾶς συντρίψων καὶ μοχλοὺς σιδηροῦς συνθλάσων, καὶ τοὺς πρὶν δεσμίους ᾅδου ἐλευθέρους ἀνήσων [4]. Cette figure se retrouve fréquemment chez les Pères de l'Église grecque des âges suivants. C'est ainsi que nous lisons dans saint André de Crète, à propos de la résurrection

1. *De antichr.*, c. XLX, p. 22, ed. Fabric. Le même fait est répété par saint Grégoire, dans son éloge de saint Basile, *Orat.* XX, p. 369.
2. C. XXI, p. 715, 716, Thilo; p. 306, Tischendorf.
3. *Dem. evang.*, lib. IV, c. XII, p. 166 d, éd. Paris, 1628.
4. *Dem. evan.* lib. X, c. VIII, p. 501, e.

de Lazare : Συνέσεισας πάλαι καὶ μοχλοὺς τοὺς σιδηροῦς · ἐφόβησας τὸν ᾅδην τῇ φωνῇ σου [1]. On voit ici reparaître cette même frayeur que la résurrection d'un mortel (ce n'est plus Jésus, c'est Lazare) inspire aux habitants du sombre séjour. La Mort se plaint avec amertume d'une telle violation de son empire : Ἐσείσθησαν πύλαι, συνετρίβησαν μοχλοί · ἐλύθησαν δεσμοὶ τοῦ τεθνεῶτος · ὁ ᾅδης δὲ, φωνῇ τῆς δυνάμεως Χριστοῦ πικρῶς ἀνεστέναξε καὶ ἀνεβόα · Οἴμοι [2].

Ceux au reste qui voudront connaître tous les passages des Pères dans lesquels reparaît la description des portes de l'enfer, entendues à la lettre, par le vulgaire pourront consulter les ouvrages de Mamachi [3] et de J.-L. Kœnig [4]. Je complète les rapprochements.

Saint Épiphane, de même que saint Cyrille de Jérusalem, rappelle, en parlant de la descente aux enfers, les paroles que l'*Evangile de Nicodème* fait répéter à Isaïe : Καὶ ἐν τῷ ᾅδῃ, dit-il, σὺν τῇ ψυχῇ κατελθὼν ἐν τῇ θεότητι κλάσῃ τὸ κέντρον τοῦ θανάτου, καὶ διαλύσῃ τὴν πρὸς τὸν ᾅδην διαθήκην [5].

Saint Ambroise fait allusion à la clarté miraculeuse dont le Sauveur illumina les ténébreuses retraites de l'enfer : *Denique etiam in inferno positis vitæ lumen fundebat æternæ. Radiabat etiam illic lux vera*

1. *In Lazarum*, p. 309, éd. Combef.
2. *In Lazarum*, p. 310.
3. F.-Th. Mamachii, *De animabus justorum in sinu Abrahæ, ante Christi mortem, expertibus beatæ visionis Dei, libri II*. Romæ, 1766, 2 vol. in 4.
4. *Die Lehre von Christi Hællenfahrt*. Frankfurt a. M. 1842, in-12.
5. *Adv. Hæres. II* t. II, LII, p. 775 A, ed. Petau.

sapientiæ, illuminabat infernum, sed inferno non claudebatur[1]. Saint Amphiloque dit aussi : Παρὰ τοῖς νεκροῖς κάτω τοῦ θανάτου τὰ δεσμὰ διαλύων καὶ φωτὸς τὸν ᾅδην πληρῶν..... [2]. L'idée de cette illumination spirituelle donnée comme un fait matériel par notre faussaire, était née de l'opinion, généralement répandue, que le Sauveur avait été évangéliser les patriarches qui attendaient son arrivée dans les limbes[3]. C'est ce que montre avec évidence le passage suivant de Théodote, qui écrivait à la fin du deuxième ou au troisième siècle de notre ère : Ὅθεν ἀναστὰς ὁ Κύριος εὐηγγελίσατο τοὺς δικαίους τοὺς ἐν τῇ ἀναπαύσει καὶ μετέστησεν αὐτοὺς καὶ μετέθηκεν, καὶ πάντες ἐν τῇ σκιᾷ αὐτοῦ ζήσονται · σκιὰ γὰρ τῆς δόξης τοῦ Σωτῆρος τῆς παρὰ τῷ Πατρὶ, ἡ παρουσία ἡ ἐνταῦθα · φωτὸς δὲ σκιὰ οὐ σκότος, ἀλλὰ φωτισμός ἐστι [4].

Nous retrouvons aussi dans Synésius les principaux traits du tableau qui est retracé dans le pseudo-évangile. L'évêque de Ptolémaïs, dans l'hymne citée plus haut et où se laissent apercevoir des réminiscences égyptiennes, nous parle de la frayeur de Hadès; il place auprès de lui le chien vorace, Cerbère, qui rappelle le monstre gardien de l'Amenti.

« Tu es descendu, dit-il, vers les sombres rives, aux

1. *De Incarnat. Domini*, cap. V, § 41, t. IV, p. 143. *Oper.*, éd. Besanc. 1751.

2. *Orat. VII in diem sancti sabbati. Oper.*, edit. Paris., 1645, p. 86 C.

3. C'est à cette croyance que fait allusion la première épître de saint Pierre (III, 19) : Ἐν ᾧ καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασι πορευθεὶς ἐκήρυξεν.

4. *Except.* Theodot. *ex script. Epitom.*, c. XVIII, ap. S. Clem. Alex. *Oper.*, ed. Potter, t. II, p. 973.

lieux où la mort retenait enchaînées des milliers d'âmes. Alors l'antique souverain de l'enfer frissonna d'horreur et le chien vorace s'éloigna du seuil. Καταβὰς δ' ὑπὸ Τάρταρα — Ψυχῶν ὅθι μυρία — Θάνατος νέμεν ἔθνεα — Φρίξεν σε γέρων τότε — Ἀΐδας ὁ παλαιγενὴς, — Καὶ λαοβόρος κύων — Ἀνεχάσσατο βηλοῦ. »

Dans l'*Evangile de Nicodême*. Adam est à la tête de patriarches que Jésus vient retirer des enfers. Saint Éphrem et plusieurs autres auteurs ecclésiastiques citent de même le père du genre humain comme le premier que le Sauveur ait arraché des chaînes du démon [1]. C'était là une idée qui remontait au moins au troisième siècle de la foi, puisque nous apprenons par Tertullien [2] que Marcion l'avait combattue.

Saint Cyrille de Jérusalem d'accord avec notre faussaire, fait intervenir dans son tableau de la descente aux enfers, le bon larron que le Christ en arrache pour le conduire dans le paradis : Ὁπηνίκα μὲν εἰς τοὺς καταχθονίους ἀφικνεῖτο τόπους, ἐν ταὐτῷ δὲ καὶ τοῦ λῃστοῦ ψυχὴν αὐθήμερον εἰσῆγεν εἰς τὸν παράδεισον [3].

Dans le pseudo-évangile, l'enfer, Hadès, est devenu un être réel, distinct de Satan : le traducteur latin a joint à cette personnification celle de la mort. C'est encore là un indice de la manière dont a été fabriqué l'apocryphe. Le procédé a consisté à attribuer un sens littéral aux expressions métaphoriques employées

1. *Serm. in S. Parascev. Oper.*, ed. Rom., 1743, t. III, p. 472.
2. *De Anima*, c. LV.
3. *Catech. XIV*, 31, Cf. *Catech. I*, 1.

dans le style de la chaire chrétienne. Les Pères prêtent fréquemment à la Mort et à l'Enfer une personnalité allégorique, et cela, précisément quand ils parlent de la descente de Jésus aux enfers. Saint Épiphane fait, comme notre pseudo-évangile, intervenir la Mort (Θάνατος) et le prince des enfers : Ἵνα πληρώσῃ καὶ τὰ κατὰ τοῦ ᾅδου ἐν τῇ ἰδέᾳ τοῦ ἀνθρώπου πρὸς τὸν ᾅδην · ἵνα ὁ ἄρχων ὁ Ἅδης, καὶ ὁ Θάνατος χειρώσασθαι ἄνθρωπον θελήσας, κατὰ ἄγνοιαν ἀγνοῶν τὴν ἐν τῇ ψυχῇ τῇ ἁγίᾳ θεότητι, καὶ μᾶλλον αὐτὸν τὸν Ἅδην χειρωθῆναι, καὶ τὸν Θάνατον καταλυθῆναι [1]. Les orateurs chrétiens font sans cesse usage de cette expression : *Dieu nous a délivrés de la puissance du Diable et de la Mort*, ou *de l'Enfer et de la Mort* [2]. Un interprète ignorant a pu voir là la preuve que le Diable, l'Enfer, la Mort étaient des personnes réelles habitant les ténèbres du Schéol. D'ailleurs quelques Pères en étaient arrivés à personnifier tout à fait l'enfer et la mort. Saint Clément d'Alexandrie s'appuyant sur un passage du livre de Job, fait parler l'Enfer qui s'adresse à la Perdition : Λέγει ὁ Ἅδης τῇ Ἀπωλείᾳ [3]. Eusèbe d'Émèse, évêque d'Alexandrie [4], qui paraît avoir vécu au quatrième siècle, établit dans un de ses sermons un dialogue entre le Diable (Διάβολος) et l'En-

1. *Adv. Hæres.*, II, t. II, LXII, p. 789, ed. Petau.

2. Cf. *Cuten in Ps. XV.* Anonym. *in* Didym. Alex. *Oper.*, t. I, p. 402, ed. Antuerp. 1643.

3. *Stromat.*, lib. VI, p. 763, éd. Potter.

4. Cet Eusèbe est celui qu'Augusti désigne sous le nom d'Eusèbe d'Émèse, et dont il a publié les fragments cités plus haut. Depuis cette époque, Angelo Mai en a retrouvé les sermons presque au complet.

fer (ᾎδης)[1]. Celui-ci est le prince, le roi du ténébreux séjour; le Diable n'est que son premier ministre. Il parle à Hadès de son insatiable estomac qui engloutit tous les êtres[2]. La même idée se retrouve dans cette expression de saint André de Crète : Χριστὸς τὴν παμφαγον αὐτοῦ συγκλείσας γαστέρα[3], empruntée elle-même à l' Ἀΐδην ἁρπακτῆρα de Callimaque[4], à l'*Orcum rapacem* d'Horace[5]. Les hardiesses de la prosopopée évangélique ont très-certainement inspiré les premières lignes du chapitre XXIII de notre apocryphe : Καὶ ὁ ᾎδης, παραλαβὼν τὸν Σαταναν, ἔλεγεν αὐτῷ... ἐχθρὲ τῶν ἁγίων.

Pour le fond, le dialogue qui se passe dans l'*Evangile de Nicodême* entre le Diable et Hadès, est identique à celui qu'a composé Eusèbe d'Alexandrie. Satan ne croit pas à la divinité du Sauveur; sa mort humaine lui a fait penser que Jésus n'était qu'un homme; et s'adressant à Hadès, il lui dit : « Vorace et insatiable (παμφάγε καὶ ἀκόρεστε), écoute mes paroles : Il y a un certain Juif de naissance qui se proclame fils de Dieu, quoiqu'il ne soit qu'un homme. Les Juifs l'ont crucifié à notre instigation. Tenons-nous prêts pour quand il

1. *Serm. XV* ap. Ang. Mai, *Spicilegium romanum*, t. IX, p. 696.

2. Λέγει αὐτῷ ὁ διάβολος· Τὰς δυνάμεις σου τὰς μεγάλας καὶ τὴν ἀχόρταστόν σου κοιλίαν, ἣν οὐδεὶς δύνασαι χορτάσαι καὶ ἕνα ἄνθρωπον οὐ δύνασαι δέξαι; Λέγει αὐτῷ ὁ Ἅδης· Μὴ φλυαρῇς ἄλλα. *Ibid.*, p. 702. Cf. ed. Augusti, p. 23. Un dialogue analogue entre le Diable et l'Enfer (Hadès) se retrouve dans le sermon du même Père sur l'arrivée de saint Jean-Baptiste aux Enfers. *Spicileg. roman.*, t. IX, p. 691.

3. *In dormit. Mariæ*, Hom. I, p. 115, éd. Combef.

4. *Epig.* II, 6.

5. *Od.* II, 13, 18.

expirera, afin que nous le retenions ici prisonnier; car je sais que c'est un homme, et je lui ai entendu dire : Mon âme est triste jusqu'à la mort[1]. » Et il ajoute en continuant : « Il m'a causé bien du préjudice au monde de là-haut, dans ses relations avec les mortels; car partout où il trouve mes serviteurs, il les chasse, et tous ceux que j'ai rendus estropiés, aveugles, boîteux, lépreux ou quelque chose comme cela, il les guérit par sa seule parole. Et plusieurs de ceux qu'on était sur le point d'ensevelir ont été rendus à la vie par sa parole. » Les faits qu'expose le texte grec du pseudo-évangile repassent presque trait pour trait dans le discours d'Eusèbe d'Alexandrie; je le traduis littéralement : « Le diable, ayant entendu dire au Seigneur : Mon âme est triste jusqu'à la mort, imagina qu'il craignait la mort et qu'il avait peur de la croix. Courant donc vers Hadès, Frère, lui dit-il, tenons-nous prêts, toi et moi, pour le mauvais jour. Fortifions ce lieu pour pouvoir y retenir prisonnier le nommé Jésus qui, au dire de Jean et des prophètes, doit venir nous expulser d'ici......... Cet homme m'a causé bien des maux sur terre; il m'a poussé à bout (παρεπίκρανέν με), il m'a dépouillé de bien des ressources. Ceux que j'avais tués il leur rend la vie; ceux dont j'avais comme désarticulé les membres, il les leur renoue par sa seule parole et leur ordonne de porter leur lit sur leurs épaules. Il y en a d'autres que j'avais rendus aveugles et privés de la lumière, et je me réjouissais à les voir aller se frapper la tête contre les murs, se jeter à l'eau

1. *Cod. pseudep. Novi Testamenti*, éd. Thilo, p. 698, 700.

et tomber à la renverse dans les bourbiers, et voilà que cet homme venu je ne sais d'où et prenant le contre-pied de ce que je fais, leur rend le jour par ses paroles. Il ordonne à un aveugle-né de se laver les yeux avec de la boue et de l'eau de la fontaine de Siloé, et cet aveugle retrouve soudain la vue. Et ne sachant en quel autre lieu me retirer, je pris avec moi mes serviteurs et je m'éloignai de lui (Jésus) et ayant rencontré un beau jeune homme, j'entrai en lui et je fis ma demeure de son corps. J'ignore comment Jésus vint à le savoir; mais il arriva où j'étais et m'intima l'ordre de sortir. Et étant sorti et ne sachant où me rendre, je lui demandai la permission d'entrer dans des pourceaux, ce que je fis, et je les étranglai [1]. » Je m'arrête ici : le Diable continue d'exposer les miracles de Jésus qui lui ont causé le tort dont il se plaint; il ne fait que développer les paroles plus concises du pseudo-évangile.

Hadès est moins présomptueux, moins incrédule que Satan ; voici ce qu'il lui répond, dans notre apocryphe : « Quel est donc cet être tout-puissant qui peut accomplir de si grandes choses par sa seule parole? Veux-tu donc lutter contre un semblable adversaire ? Je crois que nul ne pourra résister à un être si puissant. Et pour ce que tu rapportes que tu as entendu qu'il craint la mort, sache qu'il dit cela pour se jouer et se moquer de toi, afin de te saisir de sa main puissante. Et malheur, malheur à toi à jamais (εἰς τὸν αἰῶνα τὸν ἅπαντα) [2]. » Dans Eusèbe d'Émèse, Hadès tient le même lan-

1. *Spicilegium romanum*, t. IX, 697.
2. Thilo, p. 706, et Tischendorf, p. 304, 305.

gage et répond à Satan qui se fonde sur les paroles qu'il a entendu prononcer à Jésus, pour soutenir son humanité : « Il ne dit cela que pour que tu tombes devant lui et qu'il t'arrive pis. Malheur, malheur à toi, infortuné[1] ! Il ne profère ces paroles que pour se jouer de toi. Éloigne-toi de lui et ne cherche pas à lui faire la guerre[2]. » Satan repartit à son tour, dans le pseudo-évangile : « Vorace et insatiable Hadès, ce que tu as entendu dire sur notre ennemi commun, t'a-t-il donc tant effrayé? mais moi je n'ai pas peur, et, à mon instigation, les Juifs l'ont crucifié et ils lui ont donné à boire du fiel mêlé à du vinaigre, » et, développant cette idée, la version latine ajoute : *Lanceam exacui ad percussionem ejus, fel et acetum miscui dare ei potum, et lignum præparavi ad crucifigendum eum et aculeos ad configendum, et in proximo est ejus mors, ut perducam eum ad te subjectum tibi et mihi*[3]. Dans Eusèbe, Satan dit, en commençant le discours que j'ai rapporté plus haut : « Voilà que j'ai tramé sa mort ; j'ai préparé les clous, j'ai aiguisé la lance, j'ai mêlé le vinaigre et le fiel, etc.[4]. » Hadès, dans le pseudo-évangile, demande si ce Jésus est celui qui a ressuscité Lazare[5]. Dans Eusèbe[6], Hadès fait la

1. Il y a dans Eusèbe : Καὶ οὐαί σοι ἔσται, ἄθλιε (p. 702, Mai), et dans le pseudo-évangile : Καὶ οὐαὶ, οὐαί σοι εἰς τὸν αἰῶνα τὸν ἅπαντα.
2. Mai, *l. c.*
3. Thilo, p. 707, 709; Tischendorf, p. 374.
4. Mai, p. 697.
5. Thilo, p. 709; Tischendorf, p. 375.
6. Διὸ καὶ ὁρκίζω καί σε εἰς τὰς σὰς χάριτας καὶ εἰς τὰς ἐμὰς, μὴ ἀγάγῃς αὐτὸν ἐντεῦθεν. Thilo, p. 710. Cf., p. 306, Tischendorf. — Ἐὰν ἐκεῖνός ἐστιν, ἐλέησόν με, μὴ ἀγάγῃς αὐτὸν ἐνταῦθα.

même question [1]. Et chez l'un et l'autre auteur, il supplie Satan de ne pas l'emmener dans l'Enfer.

On le voit, le dialogue est le même; seulement Eusèbe a développé ce que le pseudo-évangile présente d'une manière concise. La forme historique qu'adoptait le faussaire ne se prêtait pas en effet aux développements oratoires qui convenaient au contraire à la chaire chrétienne.

Il serait facile de réunir un grand nombre de preuves pour établir que l'idée de faire de Hadès et surtout de la Mort un personnage, un être réel ayant une vie propre, fut suggérée par ces fréquentes personnifications oratoires semées dans les récits des chrétiens orientaux. Je me contenterai de quelques rapprochements. On a déjà vu que ce caractère métaphorique s'offrait au plus haut degré dans les *Catéchèses* de saint Cyrille de Jérusalem. Ce Père fait de la Mort un monstre qui dévorait les hommes jusqu'à l'arrivée du Christ : Ἀλλ' ἐν μὲν τοῖς πρὸ τούτου χρόνοις, dit-il, κατέπιεν ὁ Θάνατος ἰσχύσας[2]. Au huitième siècle, saint André, archevêque de Crète, personnifie la Mort et l'Enfer ; il fait dire à Hadès s'adressant à Thanatos, au moment où Jésus arrive dans le séjour infernal : « Hélas ! je suis perdu ; voilà le Nazaréen qui ébranle les lieux infernaux, qui me perce le flanc et ressuscite un mort par sa voix : Οἴμοι, ὄντως νῦν ἀπόλωλα, ἐκβοῶν ὁ Ἅδης οὕτω προσεφώνει τῷ Θανάτῳ λέγων· Ἰδοὺ ὁ Ναζαραῖος τὰ κάτω συνέσεισε καὶ τὴν γαστέρα μου τεμών, ἄπνουν νεκρὸν,

1. Mai, p. 699.
2. *Catheches.* XIX, c. x, p. 310, éd. Touttée.

φωνήσας ἤγειρε[1]. » Un des plus illustres Pères de l'Église orientale, saint Éphrem, qui vivait au quatrième siècle, nous fournit une longue suite d'allégories du même genre offrant toute la vivacité d'une peinture de choses matérielles. La langue dans laquelle il écrit, le syriaque, se prête au reste davantage à l'emploi de la prosopopée et de l'éthopée :

« Ainsi donc ceux qui veulent rester fidèles à la sagesse, doivent tenir pour assuré que le lieu où il faut que nous nous rendions tous, est l'empire des morts, dans lequel la Nuit obscure et l'insondable Chaos s'apprêtent à nous recevoir. La Mort, la geôlière et la maîtresse de ce lieu, en parcourt tous les réduits et y fait entendre les rugissements d'une lionne. Là gisent pêle-mêle enchaînés les grands et les hommes de rien; leur corps, devenu la proie des vers, tombe en pourriture; leurs chairs flétries se détachent en lambeaux. La Mort se rit de la jeunesse et de la virginité ; elle dévore les muscles et les os; elle anéantit toute la beauté, toute l'élégance du corps humain. Des bourreaux assistent la Mort, cette reine du lieu, comme je l'ai dit. Chef et soldats sont également cruels, ils sont sourds à toute plainte..... La race d'Adam sert, dans ce lieu, de pâture au Serpent; plongée dans ce cachot, elle mène une existence infortunée; elle pousse de profonds soupirs, elle verse des larmes amères, larmes inutiles, car elles n'apportent aucun allégement à sa misère : sort commun à tous les humains et dont n'ont pas même été exemptés les géants

1. *In Lazar.*, p. 304, éd. Combef.

descendants de Seth et d'Énos. La Mort n'a point été effrayée par leur taille prodigieuse, elle s'est montrée sans respect pour leur beauté irréprochable et les a renversés, frappés sans pitié. Quelles paroles pourraient rendre les horreurs de cette prison? Des spectres assiégent l'entrée de ce lieu repoussant et funeste. La Mort et les mauvais démons veillent à la porte; le ver affamé est comme l'administrateur de ce lieu où il rampe, sans cesse occupé à dévorer les plus beaux corps [1]. »

Après avoir esquissé ce tableau où toutes les figures de l'éloquence et de la poésie hébraïque ont pris une personnalité et comme un corps, saint Éphrem change tout à coup ses couleurs et nous trace une peinture où reconnaît facilement le modèle de la seconde partie de l'*Evangile de Nicodème.*

« Cependant, tandis que la Mort était dans la joie de son triomphe, que l'Enfer s'enorgueillissait de sa victoire, alors qu'ouvrant ses portes, il engouffrait indistinctement dans son sein les hommes de tous les âges et de toutes les générations, et que, comme un tyran cruel, il sévissait également contre les bons e les innocents, n'épargnant pas même les hommes les plus saints, voilà que son audace va jusqu'à mettre la main sur celui qui est la sainteté et l'innocence même, jusqu'à vouloir réduire au nombre de ses sujets celui qui est la force et la puissance; il l'entraîne dans son ténébreux empire, il l'y dépose. Succès éphémère, car il n'a pu l'y retenir; ce roi triomphe de son

1. S. Ephræmi *Necrosima*, c. XXIX, ap. *Opera*, t. VI, p. 280.

ennemi par son courage et sort de ce séjour, dans tout l'éclat de son triomphe; il se saisit de la Mort, la terrasse dans son propre empire pour l'enchaîner ensuite et l'enfermer dans un cachot éternel. Il saisit en outre et foule aux pieds ce lâche brigand qui s'en prend sans cesse à notre espèce; il déracine cet Enfer dont l'estomac insatiable dévore tous les mortels, et décompose tous les corps. Les mauvais démons tremblent à sa voix; les antres ténébreux de l'Enfer s'ébranlent; il culbute et l'armée de la Mort et son chef. En présence de sa défaite, la Mort poussait des hurlements lamentables qui faisaient retentir tout l'Enfer.

« Aux rugissements du lionceau les portes du Tartare se sont brisées; les murs de la cité de délices se sont ébranlés; les forts sont tombés, dès que la voix du Christ, du fils du Très-Saint, s'est fait entendre. La Mort a été frappée de terreur; elle a courbé son front orgueilleux qui osait s'élever à l'encontre du Christ, qui l'a châtiée, renversée et foulée à ses pieds. Le Christ a appelé à lui Adam qui croupissait au fond de cet obscur cachot, il l'a déchargé de ses chaînes et rendu à sa gloire première [1]. »

En un autre endroit du même discours nous rencontrons une personnification de la mort non moins énergique : « Voilà, dit-il, que la Mort dévore dans nos demeures les mortels de tous les âges; qu'armée de sa verge, elle en frappe avec fureur et précipite au tombeau les enfants avec leurs parents; qu'elle jonche le sol de cadavres et en disperse les os [2]. »

1. *Necrosima*, can. XXIX, p. 281, 282.
2. *Ibid.*, can. LXIV, p. 330.

Un livre dû au génie du christianisme oriental, l'*Apocalypse*, va nous offrir l'allégorie avec des traits encore plus prononcés peut-être que saint Éphrem. La Mort et l'Enfer, Θάνατος et Ἅδης, ont pris non-seulement une existence individuelle, un corps, mais des attributs ; ils agissent et parlent comme des humains : « En même temps je vis venir un cheval pâle, et celui qui le montait s'appelait la Mort (Θάνατος), et l'Enfer (Ἅδης) le suivait. Et le pouvoir lui fut donné sur les quatre parties de la terre pour y faire mourir les hommes par l'épée, par la famine, par la mortalité et par les bêtes terrestres [1]. »

En un autre passage du même écrit, il est dit que la Mort et l'Enfer furent jetés dans un étang de feu [2].

Dans les ouvrages gnostiques, où les croyances chrétiennes s'associent aux mythes de l'Égypte, l'allégorie a totalement disparu pour faire place à la réalité.

Une relation copte, vraisemblablement imitée du grec, de la mort de Joseph de Nazareth, place dans la bouche de Jésus-Christ les paroles suivantes empreintes de l'anthropomorphisme le plus caractérisé : « Dès que la Mort eut été témoin de la manière sévère dont j'avais traité les puissances des ténèbres qui formaient le cortége; dès qu'elle eut vu que je les avais mises en fuite, et qu'aucune d'elles n'était restée près de mon père Joseph, saisie de crainte à son tour, elle s'enfuit et alla chercher un asile derrière la porte [3]. » Plus loin il est

1. *Apocalyps.* VI, 8.
2. *Apocalyps.* XX, 14.
3. Éd. Dulaurier, *Fragments traduits du copte*, p. 26.

dit : « Quant à la Mort, la crainte ne lui avait pas permis d'entrer pour se placer sur le corps de mon père Joseph et pour opérer la fatale séparation, parce qu'en dirigeant ses regards dans l'intérieur de la maison, elle m'avait aperçu assis auprès de sa tête et incliné sur ses tempes. Dès que je vis qu'elle hésitait à entrer, par suite de la frayeur que je lui inspirais, je franchis le seuil de la porte et je la trouvai là seule et toute tremblante. Alors m'adressant à elle : O toi, lui dis-je, qui es accourue des parties méridionales, entre promptement et accomplis les ordres que t'a donnés mon Père; aie le même soin surtout de mon père Joseph, que tu aurais pour la lumière qui éclaire tes yeux, car c'est à lui que je dois la vie suivant la chair, etc. [1]. »

Ce langage, ce style nous reportent à notre pseudo-évangile. On y sent l'imagination orientale qui personnifie les idées abstraites et prête ensuite à ces personnifications des actes et une histoire. Dans un autre écrit sorti de la même école, les Actes de saint André et de saint Paul dont Zoëga a publié des fragments [2], se trouve une relation de la descente de Jésus aux enfers qui rappelle aussi beaucoup celle de l'*Evangile de Nicodème.*

Ces divers rapprochements sont très-significatifs; ils nous montrent que c'était dans les écrits des Pères et des écrivains chrétiens orthodoxes ou gnostiques des troisième, quatrième et cinquième siècles, que l'au-

1. Éd. Dulaurier, *Fragments traduits du copte*, p. 28, 29.
2. Zoega, *Catalog. cod. copt. in mus. Borg.*, p. 231; Dulaurier, p. 33, 34.

teur de la seconde partie du pseudo-évangile a puisé l'idée de presque tous les faits dont se compose la relation des prétendus fils de Siméon, et cette circonstance me semble un indice certain que la fable est l'œuvre d'un juif converti ou du moins d'un chrétien imbu des croyances judaïques et gnostiques, lequel vivait à la fin du quatrième ou au commencement du cinquième siècle.

Cherchons maintenant, par l'étude du but que le faussaire a pu se proposer, à fixer cette date d'une manière plus précise.

La plupart des livres supposés que les premiers siècles du christianisme ont vus éclore en si grand nombre, étaient, on le sait, composés dans l'intérêt d'une secte, d'un parti, en vue d'appuyer telle ou telle doctrine, de confirmer tel ou tel dogme en litige. Le récit de Lucius et de Carinus ayant évidemment pour objet d'établir la réalité de la descente de Jésus aux enfers, doit donc, selon toute vraisemblance, avoir été forgé à une époque où ce dogme était un objet de controverse. Or nous savons qu'à la fin du quatrième siècle, les Apollinaristes, qui avaient pour chef Apollinaire, évêque de Laodicée, le rejetaient, parce qu'il ne s'accordait pas avec la manière dont ils entendaient l'incarnation [1].

1. Voy. Neander, *Allgemeine Geschichte der christlich. Religion u. Kirche*, 2te Ausgab., t. II, p. 923; Münscher, *Handb. der christlich. Dogmengeschichte*, t. IV, p. 402. Le premier qui ait fait remarquer que l'insertion du dogme de la descente aux enfers dans le symbole fut suggérée par la pensée de repousser cette hérésie, est Pierre King. M. G. Holger Waage a cherché à combattre cette opinion dans sa dissertation intitulée : *De ætate articuli quo in symbolo apostolico traditur Jesu Christi ad inferos descensus*, Havniæ, 1836. Mais,

En effet, suivant ces hérétiques, il n'existait point en Jésus deux natures, l'une divine et l'autre humaine; il n'y avait qu'un corps humain doué tout au plus d'une force vitale, et la personne divine seule l'animait. Donc l'âme du Christ, loin de participer du caractère des âmes humaines, ainsi que l'enseignaient les orthodoxes, n'était autre, d'après Apollinaire, que la Divinité même. Une conséquence naturelle de cette opinion était la négation de la descente de Jésus aux enfers; car, par cette descente, le Sauveur s'était soumis aux conditions auxquelles les âmes des hommes avaient été jusqu'alors assujetties; il avait fait acte d'humanité en âme et en corps. Aussi voyons-nous saint Athanase, dans son *Traité contre les Apollinaristes* [1], soutenir que le fait de la descente du Sauveur aux enfers va droit contre leur erreur.

L'Église condamna dans divers conciles l'hérésie d'Apollinaire et en dernier lieu dans celui de Constantinople, en 382 [2]. Afin d'empêcher toute équivoque sur la foi de Nicée, saint Athanase introduisit dans le Symbole la phrase sacramentelle : κατῆλθεν ἐν Ἅδῃ [3].

mon avis, M. Waage n'a rien montré qui n'eût été établi par d'autres théologiens avant lui, à savoir que la descente de Jésus aux enfers était un dogme depuis longtemps reçu par les Pères. Or tel n'était pas le point à établir; en sorte qu'il demeure constant pour moi, ainsi que l'ont admis Knapp, Tschirner, Hase, Neander, Münscher, P. S. Müller, que l'énoncé formel de ce dogme dans le symbole ne date que de la fin du quatrième siècle et qu'il a été introduit dans l'intention de combattre l'apollinarisme.

1. Lib. I, c. XIII, ap. *Oper.*, ed. Bened., t. I, part. II, p. 933.

2. Les Apollinaristes furent condamnés dans les conciles d'Alexandrie en 362, de Rome, en 373, d'Antioche, en 372.

3. *Concil.* ed. Labb., t. II, col. 601.

Le grand nombre de condamnations portées contre ces sectaires, l'abondance des écrits dirigés contre eux par des Pères tels que saint Athanase, saint Basile, saint Grégoire de Nysse, montrent combien leurs opinions s'étaient accréditées. La science et les vertus de leur chef commandèrent toujours à l'Église de grands ménagements, et les chrétiens d'Asie et d'Égypte accueillirent notamment avec faveur les doctrines qu'il prêchait [1].

Il est donc vraisemblable que la seconde partie de l'*Evangile de Nicodème* a été forgée plus particulièrement dans le but d'en imposer, par un témoignage formel, aux dénégations des Apollinaristes, et d'opposer un texte soi-disant authentique à la persistance avec laquelle ceux-ci se refusaient à admettre un dogme non explicitement formulé par le Symbole de Nicée. Je dis explicitement, parce que, dans l'opinion de plusieurs Pères des siècles antérieurs, la descente de Jésus-Christ aux enfers était une conséquence de sa mort. Les Ariens, qui, par la nature de leur doctrine, n'étaient pas moins opposés que les orthodoxes au monophysisme d'Apollinaire, firent profession de ce dogme dans les conciles de Sirmium et d'Ariminium [2]. Ils furent les premiers qui en insérèrent une mention formelle dans leur confession, et ils ajoutèrent même aux mots; εἰς τὰ καταχθόνια κατελθόντα, καὶ τὰ ἐκεῖσε οἰκονομήσαντα, une phrase par laquelle ils exprimaient

1. Voy. sur Apollinaire, Philostorg., *Hist. eccl.*, lib. VIII, c. xiv; D. R. Ceillier, *Hist. des auteurs ecclésiastiques*, t. VI, p. 588, 591.

2. Socrat., *Hist. eccl.*, lib. II, c. xxx, 37.

la croyance que les démons avaient été vivement effrayés de l'arrivée du Sauveur : Οἱ πυλωροὶ Ἅδου ἰδόντες ἔφριξαν [1].

Ces derniers mots sont très-remarquables, car ils annoncent déjà chez les Ariens la tendance si hautement manifestée dans notre Évangile, à interpréter à la lettre le langage figuré que les orateurs ecclésiastiques tenaient sur la descente aux enfers.

Ainsi, à la fin du quatrième siècle, il devait courir quelques légendes, quelques fables relatives à la frayeur que les démons avaient éprouvée lors de la venue du Sauveur, légendes auxquelles le symbole de Sirmium fait probablement allusion. Notre faussaire y a pu puiser la première idée de son mensonge.

L'hérésie des Apollinaristes doit s'être éteinte dans le premier quart du cinquième siècle, peu d'années après la mort de leur chef, dont le crédit seul faisait toute la force. C'est donc peu avant cette époque que je suis conduit à placer la rédaction de la seconde partie de notre pseudo-évangile. Afin de lui donner davantage le caractère d'une œuvre ancienne, le faussaire l'aura rattaché aux *Gesta Pilati*, qui trouvaient grande faveur chez les crédules chrétiens, et voilà comment prit vraisemblablement naissance le livre que plus tard on baptisa du nom d'*Evangile de Nicodême*.

La date à laquelle j'ai été amené, comme on le voit, par deux ordres de considérations fort distincts, reçoit encore une nouvelle confirmation de la préface écrite par celui qui avait remanié les *Gesta Pilati*, pour les

1. *Concil.*, ed. Labb., t. II, col. 789.

remettre en circulation, et les avait rattachés à la seconde partie de l'*Evangile de Nicodème*. Il y est dit que la prétendue traduction de l'hébreu fut trouvée la dix-huitième année du règne de Flavius Théodose et sous l'augustat de Valentinien; ce qui nous reporte à l'année 425 de notre ère [1]. Or des manuscrits grecs [2], il n'y en a qu'un qui contienne la préface, et c'est un de ceux où se trouvent précisément réunies les deux parties essentiellement distinctes dont se compose aujourd'hui le pseudo-évangile. On rencontre la même préface dans la version copte de Turin, qui est du cinquième siècle. Ainsi tout concourt à faire dater de la fin du quatrième ou du commencement du cinquième siècle la composition de la seconde partie de l'*Evangile de Nicodème*. L'auteur de la découverte, le juif converti Ananias, qui prend soin de se nommer et se donne comme versé dans les lettres sacrées, n'est-il pas le faussaire même?

Je m'arrête ici, et ne suivrai pas dans les siècles suivants la destinée de cette œuvre apocryphe. M. Thilo en a à peu près retracé l'histoire dans son excellent ouvrage. Je me bornerai à faire remarquer que non-seulement les textes, mais aussi les monuments figurés, nous fournissent la preuve de la foi vive qu'eut longtemps le vulgaire dans le récit du pseudo-évangile. Plusieurs représentations de l'époque byzantine en rappellent d'une manière frappante diverses circon-

1. *Evang. apocryph.*, p. 204. Voy. la note de Thilo, p. 493.

2. Le manuscrit n° 770 de la Bibliothèque impériale de Paris, qui est du quatorzième siècle. Voy. Tischendorf, *Evang. apocryph.*, p. 71.

stances. Ainsi des diptyques représentant la descente de Jésus aux enfers, que Gori [1] a publiés, semblent avoir été inspirés par un des traits qu'on y trouve rapportés. Sur un de ces monuments, se voit le Christ portant l'étendard de la victoire [2]. Il se penche vers le fond de l'enfer, représenté, comme le Ténare, par un antre, et en tire par la main un des saints qui s'élance vers lui [3]. Les portes de l'enfer gisent brisées sous ses pieds. Sur un autre diptyque, Jésus foule aux pieds le démon, pour aller délivrer les justes qui l'attendent dans les Limbes. C'est bien la représentation de cette phrase du texte latin de notre Évangile : *Tunc Rex gloriæ majestate sua conculcans Mortem et comprehendens Satan principem* [4]. L'homme à la grande barbe et aux longs cheveux auquel le Sauveur donne la main, paraît être Adam, personnage également représenté sur le diptyque noté ci-dessus. A la manière dont le Christ est figuré le tirant à lui, l'artiste semble avoir voulu rendre cette expression que fournit le même texte : *Et attraxit Adam ad suam claritatem* [5].

Des sujets analogues se voient dans des peintures de manuscrits latins du neuvième au douzième siècle. Sur un manuscrit grec publié par d'Agincourt [6], on remarque le Christ portant la croix grecque et gravissant le

1. *Thesaur. veter. diptych.*, t. III, p. 264, 344, tab. XXXII et L.

2. (Ὁ στρατιώτης καὶ βασιλεύς, c. XXXII, p. 723, Thilo).

3. (Ἥπλωσεν ὁ Βασιλεὺς τῆς δόξης τὴν δεξιὰν αὐτοῦ χεῖρα, c. XXIV, p. 740, Thilo.)

4. Thilo, p. 727 ; Tischendorf, p. 379.

5. Thilo, c. VII, p. 727 ; Tischendorf, p. 379.

6. Seroux d'Agincourt, *Histoire de l'art par les monuments*, Peinture, pl. LIX.

sommet des enfers au fond desquels gît Satan, attaché comme Prométhée, sur les portes brisées de son horrible demeure. Le Sauveur amène à lui les justes. Sur un exultet latin, le Christ entouré d'une vaste auréole ou *gloire*, portant la croix latine sur son épaule, prend une main que lui tend un des justes plongés dans les flammes [1].

Sur la porte de la cathédrale de Pise, on voit aussi représenté Jésus portant la croix, foulant aux pieds Satan ou la Mort, et tirant des enfers, représentés par une excavation ou caverne qu'ombrage un palmier, les justes entre lesquels on reconnaît à leurs couronnes David et Melchisédech [2].

Sur un diptyque d'ivoire conservé à Pistoie, au temps de Gori [3], le Christ armé de sa croix pénètre par l'ouverture de l'enfer, sur les portes duquel il marche, et descend dans l'empire de la Mort. Il tire à soi Adam et Ève, et derrière lui sont trois personnages, dont l'un porte une croix sur le front. Cette croix rappelle celle que notre pseudo-évangile donne au bon larron, βαστάζων ἐπὶ τῶν ὤμων αὐτοῦ καὶ σταυρόν. Un des acolytes du Christ, sur les diptyques précédents, semble être l'archange Michel, auquel, dans le pseudo-évangile, Jésus remet Adam [4]. Enfin celui-ci, en sortant des enfers, foule aux pieds une figure qui rappelle la Mort; c'est à la fois l'image de Satan et du Trépas : Σατᾶν, ἀρχιδιάβολος, ἡ τοῦ Θανάτου ἀρχή, ἡ ῥίζα

1. Seroux d'Agincourt, op. c., *Peinture*, pl. LIII.
2. Th. Mamachii *De animabus justorum in sinu Abrahæ*, p. 1020.
3. *Thes. vet. diptych.*, t. III, p. 112, tab. XIV.
4. C. XXV, p. 749, Thilo.

τῆς ἁμαρτίας, τὸ τέλος πάντος κακοῦ [1], ainsi qu'il est désigné dans notre apocryphe.

Ces représentations, déjà curieuses par les idées matérielles et grossières qu'elles dénotent chez leurs auteurs, le deviennent encore davantage par les rapprochements qu'on vient de lire ; elles nous montrent que l'*Evangile de Nicodême* était une des sources auxquelles l'art chrétien empruntait ses sujets. Et l'acceptation de la légende de la descente aux enfers, par les artistes, dut singulièrement enraciner la croyance qu'avait le vulgaire à sa réalité. Dans une époque où la foi gagnait presque tous ses prosélytes en s'adressant à l'imagination et aux yeux, il n'y avait pas de plus sûr moyen pour propager une doctrine, que de répandre des images qui l'exprimaient sous une forme sensible.

Aujourd'hui l'*Evangile de Nicodême* est complétement oublié du vulgaire, qui en ignore jusqu'au nom. Mais s'il a cessé de fournir à la piété crédule un aliment, un sujet d'édification; il conserve pour l'historien et le philologue un grand intérêt; car il leur fournit des lumières précieuses sur les croyances et les idées des premiers chrétiens.

On s'étonnera peut-être que je n'aie presque rien dit, dans le cours de ces recherches, de la dissertation que Beausobre a insérée dans son *Histoire du Manichéisme* [2]. La raison en est qu'à part l'hypothèse émise par ce critique, d'ailleurs si éminent, sur l'origine des

1. C. XXIII, p. 736, Thilo; p. 308, Tischendorf.
2. T. I, p. 19, 370.

noms de Lucius et Carinus, je n'y ai trouvé que des suppositions hasardées et un examen trop superficiel pour qu'il ait été nécessaire de combattre ce que ses vues ont d'opposé aux miennes.

UNE LÉGENDE DES PREMIERS TEMPS DU CHRISTIANISME

LA VÉRONIQUE

Les légendes sont une des formes les plus ordinaires, je dirai volontiers les plus inévitables du sentiment d'admiration ou d'amour qu'entretient le culte de la Divinité, qu'enfante le souvenir des grandes actions et des héros. A la longue, la vie des saints personnages, des guerriers en renom, aussi bien que les mythes sacrés, se grossissent d'une foule de traits, d'anecdotes supposées, de fables en un mot, qui finissent par prendre place dans l'histoire et que ne tarde pas à consacrer la vénération universelle. Pour dégager la réalité de ces décorations d'emprunt, au milieu desquelles la crédulité la transporte, il faut patiemment remonter la succession des âges, enlever couche par couche ces additions qui ont dénaturé le fait primitif. Alors on s'aperçoit que la légende n'a point été une pure création de la vénération, de l'enthousiasme crédule. Sans doute ce sentiment en fut comme l'agent formateur, mais l'ignorance et la confusion des événements, des mots, des choses, des époques et des lieux,

ont fourni les éléments de la fable. Une analyse sévère des différentes parties d'une légende et le rapprochement des faits qu'elle sépare, avec d'autres analogues ou contemporains, pourra permettre de retrouver la voie suivie par l'imagination pour arriver à composer la légende dans son ensemble.

Je veux appliquer cette méthode à une légende bien connue des premiers âges de la foi, qui nous a valu une sainte et fut le point de départ d'une dévotion jadis fort répandue.

En recherchant, il y a vingt ans, dans un *Essai sur les légendes pieuses du moyen âge*, l'origine de la célèbre légende de sainte Véronique, j'avais accepté en partie l'opinion de Mabillon et de Papebroeck et supposé que le nom de Βερονίκη, Bérénice, donné dans l'*Evangile de Nicodème* à la femme qui fut guérie d'un flux de sang par le Sauveur, était une altération par métathèse des mots *Vera icon*. Ce nom servait à désigner les images du Christ, et il fut appliqué plus tard, par confusion, à la sainte femme qui, suivant une légende fort accréditée aux derniers siècles, reçut sur le voile dont elle essuyait la figure inondée de sueur de Jésus, l'empreinte auguste appelée *Sainte Face*. Telle était, en effet, l'idée qui s'offrait le plus naturellement comme explication du nom de Βερονίκη, donné pour la première fois dans l'*Evangile de Nicodème*, c'est-à-dire vraisemblablement au commencement du cinquième siècle [1]. Mais les explications les plus naturelles ne sont pas toujours les plus vraies, et une étude nouvelle du sujet m'a

1. Voy. ci-dessus, p. 310.

convaincu que l'erreur sur laquelle repose la légende n'était ni si simple, ni même si grossière.

Le nom de Βερονίκη n'eut d'abord rien à faire avec les mots *Vera icon;* il provient de l'altération d'un tout autre nom, Προυνίκη ou Προύνικος attribué à cette même hémorrhoïsse par les Valentiniens, une des sectes gnostiques les plus influentes. C'est ce que nous apprend Origène dans son traité contre Celse : « Les Valentiniens, écrit-il, dans leur doctrine men- « songère, parlent d'une certaine Prounice à laquelle « ils donnent le nom de Sagesse et dont ils veulent que « cette femme de l'Évangile qui eut une perte de sang « durant douze années, ait été le symbole. Celse, qui « en a entendu parler et qui confond les idées des « Grecs, des barbares et des hérétiques, change cela « en la vertu d'une certaine vierge Prounice [1]. »

Entre ces mots de Βερονίκη et de Προυνίκη appliqués l'un et l'autre à l'hémorrhoïsse, le premier vraisemblablement au commencement du cinquième siècle, le second au deuxième, la ressemblance est si grande qu'il est naturel d'admettre que l'un n'est qu'une altération de l'autre. Remarquons d'ailleurs que les manuscrits de l'*Evangile de Nicodême* varient sur la forme du mot Βερονίκη. L'un des manuscrits de la bibliothèque de Munich [2] porte Βερνίκη, forme qui se retrouve aussi dans saint Jean Damascène [3]; tandis que dans

1. Προυνικὴν δέ τινα σοφίαν βούλονται οἱ ἀπὸ Οὐαλεντίνου ὀνομάζουσι κατὰ τὴν πεπλανημένην σοφίαν ἧς σύμβολον εἶναι βούλονται καὶ δώδεκα ἔτεσιν αἱμοῤῥοοῦσαν, etc. Origen., *Adv. Cels.*, lib. VI, § 299, ap. *Oper.*, p. 658, ed. Delarue.

2. Cf. Thilo, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, p. 560, note.

3. *Orat. III, De imaginib.*, ap. *Opera*, ed. Lequien, t. I, p. 368.

une description anonyme de Constantinople, publiée par le P. Combefis [1], le nom est écrit Βερονοίκη. Or la forme Βερνίκη se rapproche encore davantage de Προυνίκη, et telle est la raison qui me la fait tenir pour plus ancienne que Βερονίκη, dernier terme d'une suite d'altérations qu'on avait fait graduellement subir au nom primitif; car cette épithète de Προυνίκη était aussi incomprise des légendaires grecs des premiers siècles, que de Celse, et on s'efforça naturellement de la rapprocher d'un nom connû, tel qu'était celui de Βερονίκη, forme macédonienne de Φερενίκη.

Les Grecs étaient, on le sait, dans l'usage d'altérer les noms étrangers dont le sens leur échappait, de façon à les ramener à des noms qui leur fussent intelligibles. Et quoique le mot Προύνικος appartînt à la langue hellénique, le sens que lui attribuaient les Valentiniens ne pouvait être saisi du vulgaire. On s'explique donc que l'auteur de l'*Evangile de Nicodème* ou quelque autre légendaire auquel ce faussaire l'aura emprunté, ait fait de la Prounice, l'hémorrhoïsse type de la sagesse chez ces gnostiques, une femme Bernice ou Bérénice.

Ce qui aura dû aider à cette métamorphose, c'est que dans les homélies attribuées à saint Clément et qui ne sont vraisemblablement autres que l'ouvrage apocryphe appelé : *Récognitions de saint Pierre* [2], on parle d'une femme nommée Βερνίκη, qui est qualifiée de

1. Incerti, *Breves demonstrationes*, ap. P. Combefis., *Origin. rerumque Constantinopol. manipul.*, p. 24. Ces variantes viennent à l'appui du fait de l'altération d'un nom primitif.

2. Voy. Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, t. I, p. 611.

fille de Justa la Chananéenne [1]. Cette Bernice reçoit à Tyr, Clément, Nicétas et Aquila, arrivés de Césarée de Straton, et leur raconte les miracles de Simon le Magicien dont elle a été témoin. Or l'hémorrhoïsse était, suivant une légende accréditée au temps d'Eusèbe [2], d'une ville de Palestine, appelée aussi Césarée et surnommée Panéade ou de Philippe. Le rapprochement se sera présenté à l'esprit du légendaire qui aura confondu ces deux femmes des temps apostoliques. Quoi qu'il en soit, il n'en demeure pas moins très-vraisemblable que le nom de Βρουνίκη dérive de Προυνίκη.

Une fois l'hémorrhoïsse baptisée du nom de Bérénice, on lui chercha une filiation. On l'identifia avec Bérénice, fille de Salomé sœur d'Hérode, et épouse de saint Amadour [3], puis la confondant avec un martyr d'Antioche, Βερονικός, on la fit souffrir pour la foi dans cette ville [4].

Puisque la Prounice des Valentiniens a été l'ancêtre de Bérénice l'hémorrhoïsse, il nous faut chercher ce que c'était que cette femme allégorique prise par Celse, comme par les légendaires, pour une vierge réelle.

Nous trouvons, dans presque toutes les théologies gnostiques, le nom de Prounice, Προύνικος, appliqué à

1. *Homil.*, IV, ap. Coteler., *Patr. apostolic.*, ed. J. Cleric., t. I, p. 657. Cf. Clementis *Epitome de gestis S. Petri*, ap. Coteler., o. c., t. I, p. 763.

2. Eusèbe, *Hist. eccl.*, liv. VII, c. XVIII.

3. C'est ce qui est rapporté dans la chronique attribuée à Julianus Petrus, archiprêtre de Saint-Just, en Espagne. Voy. Bolland., *Acta sanctor.*, *IV* Feb., t. I, p. 451, col. 1.

4. Bolland., *l. c.*

une forme de la *Sophia Achamoth* qui y joue un si grand rôle.

Dans le système religieux de Simon le Magicien, Prounice, Προύνικος, est un des noms d'*Ennoia*, Ἔννοια, la Première pensée de Dieu qui a créé les anges, et le monde par leur ministère. Cette Ennoia-Prounice s'était, disait-on, incarnée dans Hélène, la concubine de Simon [1].

Les Barbelonites donnaient également le nom de Prounice, Προύνικος, à la Sophia, qu'ils représentaient comme la première émanation du premier ange. Ils rapportaient sur cette Prounice une longue histoire mystique qui se rattachait à toute leur théorie cosmogonique [2]. Jalouse de voir que tous les êtres avaient leurs conjugués, et qu'elle seule n'avait point à qui s'unir, Prounice rayonna jusqu'aux parties inférieures et donna naissance à Proarchon qui l'entraîna loin du céleste séjour.

Les Ophites admettaient aussi l'existence de cette même Prounice [3], la sagesse tombée du ciel dans les voies de la matière, dans le monde inférieur, où elle avait pris un corps, en planant sur les eaux [4].

Mais c'est chez les Valentiniens que Prounice paraît avoir joué le rôle le plus important. Ces gnostiques reconnaissaient non-seulement une intelligence céleste, sous le nom de Prounice, mais ils avaient encore ima-

1. S. Epiphan., *Adv. Hæres.*, I, t. II, c. II, p. 56, éd. Petau.

2. S. Iren., *Adv. Hæres.*, lib. I, c. XXIX, p. 108, éd. Massuet, Cf. Theodoret., *Adv. Hæres.*, lib. I, c. XIII.

3. S. Epiphan., *o. c.*, XXVII, § 4, p. 271, éd. Petau.

4. S. Iren., *o. c.*, lib. I, c. XXX, p. 109, éd. Massuet.

giné une pentade de ces Prounices auxquelles ils donnaient les noms de Carpistès, Horothètes, Charisterios, Aphtos et Métagogeus [1], nées de la conjonction des personnes de l'ogdoade entre elles, et auxquelles ils attribuaient les deux sexes, ἀθηλύντων [2].

Ces Prounices sont des Éons inférieurs qui ne font que déployer les attributs et réfléchir les images des Éons supérieurs; ils sont issus de la sagesse, *Sophia*, qui partage avec eux le nom de *Prounicos*.

Les Valentiniens, de même que les Barbelonites et les Ophites, avaient imaginé sur cette sagesse un mythe, reflet de la théorie psychogonique de certains Alexandrins [3] et dont le fond était sa chute, sa précipitation dans le chaos.

Mais pourquoi les Gnostiques avaient-ils donné le nom de Prounice à la Sophia, c'est ce qui me reste à rechercher. Saint Épiphane, qui nous a déjà fourni de si précieux renseignements, va nous en donner la raison. Voici ce que nous lisons dans son chapitre consacré à combattre les erreurs des Nicolaïtes avec lesquels il confond les Barbelonites, dont les idées offraient en effet avec les leurs une assez grande analogie [4].

1. S. Epiphan., *Adv. Hæres.*, I, t. II, c. XXXI, p. 171, éd. Petau.

2. Les Ophites, d'après le passage de S. Irénée cité ci-dessus, faisaient aussi de la Sophia un être hermaphrodite.

3. Voy. à ce sujet J. Matter, *Histoire du Gnosticisme*, 2e éd., t. II, p. 74. M. Matter ne me paraît pas avoir suffisamment approfondi ce point de la doctrine valentinienne; il ne mentionne pas la pentade des Prounices.

4. *Adv. Hæres.*, I, t. II, p. 77 et sq. éd. Petau.

« D'autres, écrit-il, honorent une certaine Prou-« nice, Προύνικόν τε ἄλλοι τιμῶντές τινά, et satisfaisant « comme eux leurs propres passions, en cachant sous « une allégorie menteuse ce que leurs actes ont de « déshonnête, ils disent qu'ils tirent des corps, par « l'intermédiaire des fluides, la force de la Prounice, « τῆς Προυνίκου τὴν δύναμιν. » Et expliquant plus loin cette idée obscure, saint Épiphane ajoute : « Ce mot « de Prounice n'est qu'une invention du plaisir et de « la volupté. Car l'épithète de Προυνικευόμενον implique « toujours une idée de débauche et dénote le liber-« tinage. Voilà pourquoi les Grecs, lorsqu'ils veulent « dire que quelqu'un a violé une jeune fille, s'expri-« ment ainsi : Ἐπρουνίκευσε ταύτην. Voilà pourquoi ces « imposteurs grecs qui ont composé des histoires fabu-« leuses de la Grèce disent dans ce sens, à propos de « la beauté : κάλλος προύνικον. »

L'explication de saint Épiphane est confirmée par certains rapprochements, certains faits. Les lexicographes s'accordent pour attribuer au mot Προύνεικος, Προύνικος, le sens de *lascif*, de *lubrique*, et c'est avec cette même acception qu'on voit l'épithète employée dans l'expression bien connue de προύνεικα φιλήματα [1]. Il est donc inutile d'aller demander l'explication de ce nom au chaldéen, comme l'a fait M. Bellermann [2], ou à la *Parunka* du Talmud.

Les Valentiniens, qui cherchaient, ainsi que pres-

1. Voy. Henric. Stephan., *Thesaur. ling. græc.*, éd. Lond., col. 523.

2. Voy. sa troisième dissertation sur les Abraxas, p. 37.

que toutes les sectes gnostiques, la justification de leurs rêveries dans les évangiles, voulaient voir une image de la Prounice dans l'hémorrhoïsse, et c'est à cela qu'Origène fait allusion dans le passage que j'ai cité. Ces sectaires regardaient en effet les douze année que cette femme avait souffert de la perte de sang dont Jésus la guérit, comme le symbole des douze Éons. Le flux sanglant leur représentait la force céleste de la Sophia-Prounice s'écoulant vers le monde inférieur où elle enfante la dodécade éonique. La guérison était aussi pour eux l'emblème d'un des Éons, représenté comme ayant été guéri de son état de souffrance. Saint Irénée, qui nous a fait connaître ces imaginations singulières, les repousse énergiquement[1]. Je n'en exposerai point ici tout le détail. Ce que j'ai dit suffit pour montrer comment l'hémorrhoïsse a pu devenir le type de Prounice et en recevoir ensuite le nom.

Une fois cette appellation appliquée à la pieuse femme de l'Évangile, on comprend facilement que des hommes moins instruits des idées gnostiques que ne l'était saint Irénée, aient fait de Prounice une femme véritable, une vierge pleine de sagesse. Aussi nous lisons dans Nicétas Choniates[2] que les gnostiques honoraient une certaine femme appelée Prounicos, Προύνικος, à laquelle ils attribuaient la vertu qui est dans la semence; parce que, ajoute-t-il, ce mot signifie *coït*. On reconnaît tout de suite ici le souvenir du sens mystique attaché à cette femme, image de la génération des êtres

1. *Adv. Hæres.*, lib. I, c. III, p. 15; lib. II, c. XXIII, éd. Massuet
2. *Thesaurus orthodoxæ fidei catholicæ*, IV, 2.

matériels, dont la production des Éons inférieurs par la Sophia, tombée dans les voies terrestres, offrait un symbole non équivoque. Il se peut, du reste, que l'erreur de Nicétas n'ait pas été aussi complète qu'elle le semble tout d'abord, et qu'à l'instar de beaucoup d'autres chefs de sectes gnostiques, Valentin ait traîné avec lui une de ces hystériques ou extatiques qui se donnaient pour des incarnations de la *Sophia*, du *Pneuma*, telles qu'étaient l'Hélène de Simon et la Philoumène d'Apelles [1]. Ce fait n'importe toutefois en aucune façon à l'explication que je propose.

L'hémorrhoïsse a été appelée *Prounice*, voilà ce qui me semble bien établi ; maintenant que ce nom ait été l'origine de celui de Bérénice ou Boronice, donné plus tard à la même femme, c'est ce qui me paraît infiniment probable.

La célébrité dont jouit l'*Evangile de Nicodème* où ce nom se rencontre pour la première fois sous la forme de Βερνίκη, explique comment l'opinion que l'hémorrhoïsse s'appelait Bérénice ne tarda pas à se répandre. Toutefois elle n'était point encore acceptée par l'Église latine, au cinquième ou sixième siècle,

1. « Simon magus hæresim condidit, Helenæ meretricis adjutus « auxilio, Nicolaus Antiochenus, omnium immunditiarum repertor, « choros duxit femineos. Marcion Romam præmisit mulierem quæ « decipiendos sibi animos præpararet. Apelles Philumenem suarum « comitem habuit doctrinarum. Montanus immundi spiritus prædicator, « multas ecclesias per Priscam et Maximillam, nobiles et opulentas « fæminas, primus auro corrupit, deinde hæresi polluit. » S. Hieronym., *Epistol. ad Ctesiphont. adv. Pelagianos*, ap. *Op.* T. IV, col. 477 (Paris, 1706).

puisque l'auteur du sermon *de Salomone*[1], attribué à saint Ambroise, donne à l'hémorrhoïsse le nom de Marthe et en fait la sœur de Lazare.

La connaissance de la Bérénice des légendes grecques ne paraît avoir pénétré en Italie qu'à une époque comparativement beaucoup plus moderne, et cette fable s'accrédita par la confusion qui s'opéra entre son nom et celui de *Vera icon*, *Veronica*, appliqué à la figure du Christ exposée, peinte sur un linge, à Saint-Pierre du Vatican[2]. Plusieurs bulles des papes établissent que cette image était, en effet, connue sous le nom de *Veronica*, forme altérée du nom de *Vera icon*, la vraie image. La piété populaire aimait à y voir l'empreinte laissée par le Christ sur le suaire. On ne tarda pas à en montrer d'autres. Saint Jean de Latran, où une de ces figures est connue sous le nom de *Sancta sanctorum*, Turin où une pareille image s'appelle le *Sacré voile*, Cologne, Laon, etc., voulurent avoir la leur[3]!

« Par le nom de Véronique, écrit Baillet[4], on n'en-
« tendait rien autre chose qu'une vraie image du Sau-
« veur, peinte sur un mouchoir ou une toile que l'on
« appelait *saint suaire*, parce que ordinairement on
« n'y représentait que la tête du Sauveur par le de-
« vant, c'est-à-dire la face avec les cheveux. On ne
« l'entendait point autrement à Rome où l'on voyait

1. *Serm.* XLVI, *de Salomone*, § 14, ap. S. Ambros. *Oper.*, t. II, Append. col. 454. Paris, 1690. « Dum largum sanguinis fluxum siccat in Martha, dum dæmones pellit ex Maria, etc. »

2. Voy. Bolland., *Act. Sanctor. IV febr.*, p. 449.

3. Voy. Feuillet de Conches, *Causeries d'un curieux*, t. I, p. 99.

4. Baillet, *les Vies des Saints*. t. IX, p. 22, mardi de la Quinquagésime.

« l'une de ces Véroniques dans l'église de Saint-Pierre, « dès le douzième siècle, devant laquelle on entretenait des lampes allumées, jour et nuit. On a toujours « continué de l'appeler ainsi jusqu'à la fin du seizième « siècle ; et les marchands qui avaient coutume d'é- « taler des images saintes à l'imitation de ce saint « suaire dans la place Septimienne devant l'église du « Vatican, n'étaient distingués ordinairement que par « le nom de *vendeurs de Véroniques*. »

De la sainte face le nom de *Veronica* fut transporté à la femme qui, dans plusieurs peintures, était figurée portant le saint suaire, et cette dénomination avait cours chez le peuple, lorsque le nom de Bérénice, appliqué à l'hémorrhoïsse, pénétra à Rome et dans l'Italie.

La ressemblance des deux noms *Bérénice* ou *Béronice* et *Veronica* amena immédiatement une confusion, et le crédule et ignorant vulgaire s'imagina que l'hémorrhoïsse était cette femme pieuse qui portait sur le suaire l'image du Sauveur, personnage sur lequel on avait très-vraisemblablement commencé à broder une légende. Ce qui facilita sans doute cette confusion ce fut le souvenir de l'image du Christ que l'hémorrhoïsse avait, au dire d'Eusèbe, élevée par reconnaissance en l'honneur du Christ [1]. Les inventions des hagiographes ne firent pas défaut pour venir corroborer cette première erreur.

Un faussaire nommé Méthodius, ou qui prenait ce nom, forgea l'histoire d'une dame juive, appelée Vé-

1. Voy. *Excurs. ad. Euseb. Hist. eccl.*, VII, 18, éd. Heinichen, t. III, p. 396.

ronique, venue de Jérusalem à Rome pour guérir l'empereur Tibère, malade de la lèpre. Marianus Scotus, dans sa chronique [1], s'empressa d'enregistrer le fait que Jacques-Philippe de Bergame, dans un supplément à la même chronique, enrichit de nouveaux détails d'une égale authenticité, ajoutant, par exemple, que l'empereur romain fut guéri par l'attouchement du saint suaire qu'avait rapporté Véronique, amenée de Jérusalem par un certain Volusien [2].

L'idée de faire intervenir ici l'empereur Tibère avait été suggérée à Philippe de Bergame et peut-être aussi au pseudo-Méthodius, par d'autres légendes plus anciennement accréditées et que nous trouvons dans Moïse de Khorène.

Suivant l'historien arménien, Abgare, roi d'Édesse, après avoir été baptisé par l'apôtre Thaddée, écrivit à Tibère pour lui faire connaître la vie miraculeuse et la mort de Jésus-Christ [3]. Quelque temps auparavant, Jésus-Christ, encore vivant, avait, au dire également de Moïse de Khorène, envoyé à Abgare sa propre image, image qu'on montra longtemps à Édesse et dont parle un canon du concile de Nicée, tenu en 787, contre les Iconoclastes [4]. Le faussaire, s'emparant des

1. Bolland., *Act. Sanctor.*, l. c.

2. Bolland., p. 451.

3. Voy. ce que je dis plus haut, p. 270, 292, à propos de ce que raconte Eusèbe.

4. Voy. *Moïse de Khorène*, liv. II, c. XXXII, XXXIII, t. I, p. 219, tr. Levaillant de Florival — II. *Nic. Synod.* Act. IV, ed. Harduin, t. IV, p. 260. Saint Jean Damascène parle aussi de ce fait (*Epist. ad Theophil. imp.*, § 5, ap. *Oper.*, éd. Lequien, t. I, p. 631); mais confondant l'envoi du portrait et le voyage de Thaddée à Edesse, il fait

deux fables, aura imaginé qu'Abgare, afin de convertir Tibère, avait joint à sa lettre cette même image du Christ, la Véronique. De là l'invention du voyage de sainte Véronique à Rome. Et comme les anciens historiens chrétiens rapportaient que le roi d'Édesse avait dû à la connaissance de Jésus-Christ la guérison d'une maladie affreuse dont il était atteint et que la plupart des écrivains grecs disent avoir été la lèpre [1], guérison opérée selon quelques-uns par l'attouchement de sa sainte image, on inventa un miracle analogue pour Tibère, et on raconta que cet empereur avait été guéri de la même maladie par le saint suaire que lui avait apporté sainte Véronique. Telle est très-vraisemblablement la façon dont toute notre légende prit naissance.

Notons qu'il n'est rien dit de tout cela dans l'ancien bréviaire particulier de Saint-Pierre du Vatican, qui n'eût pas manqué de mentionner le miracle si l'histoire fût remontée à quelque antiquité. Ce bréviaire ne parle même pas de la Véronique,

apporter par cet apôtre le portrait qui était empreint, ajoute-t-il, sur un suaire, τῆς ἁγίας μορφῆς αὐτοῦ ἐν σουδαρίῳ ἀπομαξόμενος. Ainsi, on voit dans cette version paraître le fameux suaire que portait sainte Véronique, suivant les légendes postérieures, et cette circonstance vient encore à l'appui de la manière dont je suppose que la légende a pris naissance. Le même Damascène rapporte, d'après Évagre (liv. IV, c. xxvi), que cette image fut promenée par les habitants d'Édesse autour des murs de leur ville, assiégée alors par Chosroès. Ce dernier fait indique qu'on conservait à Édesse une image du Sauveur fort ancienne, qui avait donné lieu à une légende analogue à celle qui fut forgée sur celle de Rome.

1. Cf. Eusèbe, *Hist. eccl.*, I, xiii. Voy. l'excellente note de Heinichen dans son édition.

preuve que l'image n'était pas depuis une époque bien ancienne à Rome [1].

Sans s'embarrasser de vérifier l'exactitude de ce qu'avait rapporté le moine Fulda [2], de constater l'authenticité du témoignage de Méthodius, de rechercher même si ce Méthodius était bien le même que l'évêque de Tyr [3], les auteurs peu critiques du seizième et du dix-septième siècle acceptèrent toute cette fiction. Baronius l'inséra en entier dans ses Annales [4]; le père Jacques Gretser, dans une fort médiocre dissertation qu'il voulut opposer aux doutes élevés par Casaubon sur cette histoire [5], la répéta gravement, sans la discuter. Enfin on institua une fête en l'honneur de la Sainte, dont l'office se trouve dans le *Missel ambrosien*, imprimé en 1560 [6], d'où saint Charles Borromée, peu édifié sur l'authenticité du personnage, la fit plus tard disparaître [7].

Cette légende n'est pas la seule qui ait été forgée

1. Baillet, o. c., p. 27, col. 1.

2. Marianus Scotus, moine irlandais, retiré à l'abbaye de Fulda, naquit en 1028 ; il paraît avoir composé sa chronique vers l'an 1083. Cf. Gerhardi *Patrologia*, p. 548.

3. Ce Méthodius donné pour l'évêque de Tyr, martyrisé vers 303, dont le P. Combefis a recueilli les œuvres, peut avoir été un autre évêque de ce nom.

4. Baronii *Annal. ecclesiast.*, ad ann. XXXIV, c. CXXXIII. Malgré cette mention, Baronius ne voulut pas permettre que la sainte prît place dans le martyrologe romain, trouvant son histoire d'une authenticité douteuse.

5. J. Gretser, *De Imaginibus non manu factis*, cap. XVI, ap. *Oper.*, t. XV.

6. Bolland., *Act. Sanct.*, l. c., p. 452.

7. Baillet, *Vies des Saints*, l. c., p. 25, col. 1.

sur le compte de l'hémorrhoïsse. Tandis que l'Italie en faisait une dame arrivée de Jérusalem pour guérir Tibère, en France, les hagiographes la transformaient en une des compagnes de Lazare, de Marthe, de Marie-Magdeleine et de Joseph d'Arimathie avec lesquels ils la faisaient aborder dans les Gaules. C'est dans la chronique attribuée à Flavius Lucius Dexter[1], œuvre apocryphe du moyen âge, que cette légende apparaît pour la première fois. Rattachée de la sorte à l'histoire non moins fabuleuse du voyage dans les Gaules de Lazare et de ses sœurs[2], elle en partagea la popularité.

L'origine de cette nouvelle invention des légendaires du moyen âge se lie à l'existence d'une certaine sainte Venise, dont le culte remontait en France à une époque reculée, et dans laquelle on s'imagina aussi reconnaître sainte Véronique. Cette sainte singulière rentre dans la classe assez nombreuse de saints locaux et ignorés qui tirent leur origine de divinités païennes. La piété crédule des paysans gaulois transforma en image de saints et de saintes les simulacres de dieux qu'ils avaient adorés avant leur conversion. Sainte Venise a très-certainement pris naissance de la sorte, et il n'est pas difficile d'y retrouver la Vénus latine adorée jadis par la population gallo-romaine. Le culte

1. Bolland., o. c., p. 449.

2. Voy. sur cette légende, dans laquelle Marie-Magdeleine a été confondue avec la sœur de Marthe, Anquetin, *Dissertation sur Marie-Magdeleine*, Rouen, 1699, in-12; et Jean Launoii *De commentitio Lazari, Magdalenæ et Marthæ in provinciam appulsu*, opuscula, ap. *Oper.*, t. II, part. I.

de cette sainte existe ou existait du moins, dans le siècle dernier, au Bois-Guillaume près Rouen, à Valenciennes et à Tournay en Belgique [1]. Jadis à Paris, il y avait, près l'église Saint-Eustache, la halle de Sainte-Venise. La légende de cette sainte, telle qu'elle est rapportée par Petrus Subertus, dans son ouvrage intitulé : *De cultu vineæ Domini* [2], telle qu'elle se lit dans un fragment attribué à Luitprand de Crémone, auteur du dixième siècle, et dans la chronique de Dexter, achève de démontrer l'origine païenne et tout *aphrodisiaque* de cette sainte qu'on chercherait vainement dans les Actes. On lui donne pour époux *saint Amator* (saint Amadour du Quercy), dont on fait un domestique de saint Joseph. On rapporte sur elle des détails où il est aisé de reconnaître non une matrone de Jérusalem, comme le veulent les légendaires, mais l'*Alma Mater* des Latins. Une partie de son histoire est consignée dans le martyrologe de du Saussay [3]; car le bon évêque de Toul n'a pas été, sur ce point, plus critique que sur bien d'autres.

C'est la prétendue chronique de Dexter qui a iden-

1. Voy. Baillet, o. c., p. 25.

2. Bolland., IV, Feb. p. 453, xx Aug., p. 16, 17. Cette légende se retrouve dans la chronique de Bernard Guido, qui fait venir la sainte en Gaule avec saint Martial.

3. *Martyrolog.*, xv feb. et xx aug., Suppl., p. 1159. Cf. Bolland., xx aug., p. 24. On prétendit ensuite que saint Amadour n'était autre que Zachée le Publicain. On trouve dans la *Vie des Saints* plusieurs saint Amator. Il est aussi digne de remarque que la fête d'un autre saint de ce nom, dont on fait un évêque d'Auxerre, mais sur lequel on ne possède aucun détail authentique, avait lieu, comme celle de Vénus, le 1er mai.

tifié sainte Venise à la Véronique italienne, la soi-disant hémorrhoïsse. Et tandis qu'on était en frais d'inventions et d'assimilations, on fit apporter par la sainte du lait et des cheveux de la Vierge, pour l'édification des futurs fidèles de France : c'est ce que raconte gravement Petrus Subertus. Sainte Venise était invoquée pour les maladies de la matrice, et son origine en donne la raison. Cette vertu prêtée à la sainte convainquit bientôt les dévots qu'elle avait dû jadis souffrir de quelque maladie du même genre, circonstance qui acheva de faire identifier sainte Venise avec l'hémorrhoïssse. Voilà pourquoi on plaçait sa statue en pendant à celle de saint Fiacre, qui avait le don de guérir des hémorrhoïdes [1].

Tout ce qui précède montre que ce sont les livres gnostiques qui fournirent les éléments de la légende de sainte Véronique. Ce n'est pas là le seul exemple qu'on puisse produire de l'invasion des idées hérétiques dans les croyances des orthodoxes. Au début des hérésies, les fidèles avaient pour les opinions dissidentes une aversion mêlée de colère qui se traduisait par des anathèmes. Ils repoussaient avec horreur ce qui venait d'eux, pour ne pas souiller leur foi, et voilà comment tant d'ouvrages dus à la plume des plus célèbres hérésiarques ont à jamais disparu. Mais plus tard, quand on eut oublié les controverses théologiques où ces doctrines hétérodoxes s'étaient produites, le désir de grossir le trésor des traditions apostoliques, de savoir quelque chose de plus sur

1. Voy. Baillet, *Vie des Saints*, t. IX, p. 26.

un âge dont tant d'événements demeurent ignorés, fit accueillir des légendes et des anecdotes supposées, empruntées aux écrits des hérétiques et dont on avait oublié la source. Le dogme demeura intact, mais l'hagiographie se remplit de contes et de mythes, dépouillés de leur caractère originel et adaptés aux idées plus matérielles et plus grossières du vulgaire. A côté des livres saints, des ouvrages des docteurs, au-dessous d'eux, pour ainsi dire, circulèrent une foule de légendes et de fables qui alimentèrent la dévotion, donnèrent naissance à des cultes, suggérèrent des superstitions et créèrent des images. C'est par là que non-seulement les rêveries de certaines sectes reprirent le crédit qu'elles avaient perdu, mais que bien des croyances païennes rentrèrent dans le sanctuaire d'où les premiers apôtres les avaient expulsées.

DES ANCIENS RAPPORTS

DE L'ASIE OCCIDENTALE

AVEC L'INDE TRANSGANGÉTIQUE ET LA CHINE

ROUTE QUE SUIVAIENT AU NEUVIÈME SIÈCLE DE NOTRE ÈRE LES ARABES ET LES PERSANS POUR SE RENDRE DANS LA MER DE CHINE [1].

Quoique les anciens nous aient laissé fort peu de renseignements touchant la partie de l'Asie située à l'Est de l'Himalaya et au delà du golfe de Bengale, on ne saurait douter cependant qu'ils ne reçussent, par l'intermédiaire des caravanes venues de l'Hindoustan et des navires qui, de la côte de Malabar, abordaient en Éthiopie, en Arabie et en Perse, des denrées tirées de la Chine et de l'Inde transgangétique [2]. La route que suivaient ces navires montés par des hommes du littoral des golfes persique et arabique, resta longtemps la même, et comme rien ne

1. Ce Mémoire a été publié pour la première fois dans le numéro d'avril 1846 du *Bulletin de la Société de géographie de Paris*.

2. Voy. ce que dit Cosmas Indicopleustès qui écrivait au milieu du sixième siècle, *de Mundo*, XI, p. 337, éd. Montfaucon.

change dans ces pays, ou du moins comme les changements ne s'accomplissent que très-lentement, il y a lieu de supposer qu'au neuvième siècle de notre ère, les Arabes et les Persans se conformaient encore à l'itinéraire, adopté dix ou douze siècles auparavant, par les navires originaires de la Taprobane et qui importaient des articles de commerce en Perse, en Assyrie, en Arabie, en Éthiopie et en Égypte [1]. Il est donc intéressant de déterminer les lieux précis qui se trouvent mentionnés dans une curieuse relation arabe, jadis traduite par Renaudot, et dont M. Reinaud nous a donné une version nouvelle et plus fidèle. Les détails que cette relation renferme étant en grande partie fournis par un marchand persan, Soleïman, qui avait fait lui-même le voyage de Chine, il y a lieu de penser qu'ils sont exacts. Mais, quels qu'ils puissent être, leur valeur est assurément plus grande que celle de tout autre document fourni par les géographes arabes postérieurs; ceux-ci, en effet, écrivaient loin des parages

1. Les navires égyptiens au temps des Ptolémées se hasardaient rarement dans la mer des Indes (Voy. Strabon, livre II, ch. 5, § 13, p. 118, éd. C. Müller et Dübner), et ne dépassaient guère Myoshormos sur la mer Rouge où abordaient les embarcations venues de l'Inde et de l'Arabie (Strabon, livre XVI, c. 4, § 24, p. 781). Les grands marchés des Indiens étaient dans l'île de Taprobane, c'était de là qu'on exportait à l'Occident l'ivoire, l'écaille et d'autres denrées. (Strabon, liv. II, ch. 1, § 14, p. 72). Cf. Pomponius Mela, *de Situ orbis*, III, 8 et 9.) Les marchandises destinées à la Perse et à l'Assyrie étaient apportées de la Taprobane à Barygaza au nord de la côte occidentale de l'Hindoustan, d'où d'autres bâtiments les conduisaient dans les ports du golfe Persique. Voy. Heeren, *Ideen über die Politik, den Verkehn und den Handel der Alten Welt*, 3e édit. T. II, p. 649 et suiv., 685 et suiv.

qu'ils faisaient connaître, et leurs renseignements étaient souvent incomplets ou infidèlement recueillis. M. Reinaud, dans sa nouvelle traduction, a franchement abordé le problème devant lequel Renaudot avait reculé; il s'est efforcé de lever, à l'aide de sa riche érudition, les difficultés nombreuses que présentent tant de déterminations géographiques. Il y a souvent réussi; cependant plusieurs points dans son livre laissent des obscurités; car il convient avec modestie qu'il n'a pu d'un coup éclaircir tous les points, et depuis, acceptant quelques-unes de mes idées, il a bien voulu leur donner place dans sa belle Introduction à la géographie d'Aboulféda. La route tracée par M. Reinaud entre Syraf et Khan-Fou est, à mon avis, susceptible de modifications importantes, que je vais tenter d'indiquer.

Selon l'habile orientaliste, dont la traduction me sert de guide[1], la mer d'Herkend s'étendait depuis les Maldives jusqu'à la chaîne de rochers qui s'avance du continent indien vers l'île de Ceylan, et qu'on nomme le Pont d'Adam. Une telle circonscription me semble ne pas s'accorder avec ce qui est dit de cette mer, au commencement de la Relation[2]. Voici le texte : « Cette « mer renferme, dans la même direction que Sérendyb, « quelques îles qui ne sont pas nombreuses, mais qui « sont très-vastes et dont on ne connaît pas l'étendue « précise. » Or, dans les limites entre lesquelles M. Reinaud place la mer d'Herkend, il ne se rencontre

1. Introduction, p. LXVIII.
2. *Relation*, trad., t. I, p. 6.

point d'îles auxquelles ces deux observations puissent s'appliquer. De plus, si ces îles sont dans la même direction que Sérendyb, c'est-à-dire si elles se présentent à un navire venant de l'Ouest et allant en Chine, à peu près à la même latitude que Ceylan, mais naturellement au delà de cette île, elles doivent être situées plus à l'Est, et dès lors au delà de la mer d'Herkend, telle qu'elle a été définie par le savant orientaliste.

D'après la relation, il semblerait plutôt que ces îles sont celles de la Sonde, placées aux yeux des Arabes, peu rigoureux en fait de latitude, environ sous le même parallèle, en petit nombre, et dont plusieurs sont effectivement très-vastes : remarque qui tend à nous faire admettre que, loin de se terminer au Pont d'Adam, la mer d'Herkend s'étendait des Maldives à la côte N. et N. O. de Sumatra, à la pointe d'Achen, par exemple. Cette supposition va être bientôt confirmée par des rapprochements plus significatifs. La relation ajoute qu'au nombre de ces îles est celle que l'on nomme *Al-Ramny*[1], qui est partagée entre plusieurs rois, et dont l'étendue est de 800 à 900 parasanges. Pour M. Reinaud, cet Al-Ramny est l'île Manaar, réunie, si l'on veut, à plusieurs îles. Mais l'étendue assignée par Soleïman est bien vaste pour d'aussi petites îles. Il est vrai qu'Abou-Zeid parle plus loin de parasanges carrés ; mais, lors même qu'il en serait ainsi, cette superficie serait encore trop considérable pour des îles telles que Manaar et ses adjacentes. Si réellement, comme le

1. Ce nom est écrit dans le texte arabe tantôt Al-Ramy, tantôt Al-Rahmy, tantôt Al-Rameny.

pense M. Reinaud, les navires arabes fréquentaient le détroit de Palk, il leur était facile de faire le tour de ces îles, ou d'être informés par les gens de la côte, de leur étendue approximative et de leur configuration; on ne peut donc supposer aucune confusion à cet égard, et l'assimilation proposée pour Al-Ramny demeure insuffisante.

D'ailleurs entre Soleïman, qui avait été à Al-Ramny, et Abou-Zeid, qui n'écrivait que d'après des renseignements recueillis, le choix n'est pas douteux, il faut s'en rapporter au premier. Édrisi nous dit aussi [1] que la longueur de cette île est de 700 parasanges; ce qui cadre pleinement avec le témoignage de Soleïman. Voudra-t-on faire d'Al-Ramny une portion de Ceylan, en admettant que les Arabes, comme les Chinois de cette époque, divisaient l'île en plusieurs? La supposition serait peu admissible; car la relation, en nous disant que Sérendyb est entouré de tous côtés par la mer [2], indique par là que cette île était connue dans toute l'étendue de ses côtes, et dès lors elle devait constituer aux yeux des Orientaux une seule île. Remarquons, en outre, qu'après avoir décrit les Maldives, Soleïman ajoute : « La dernière de ces îles est Sérendyb, sur la mer d'Herkend; c'est la principale de « toutes [3]. » Or, si Sérendyb avait répondu pour les Orientaux à plusieurs îles, cette expression serait

1. *Géographie d'Édrisi*, trad. de l'arabe par Am. Jaubert, t. I, p. 74.
2. Introduction, p. LXIX.
3. *Relation*, trad., p. 5.

inexacte, et sa place dans l'exposé sommaire de l'itinéraire ne se comprendrait pas. Car supposons avec M. Reinaud que Ceylan ait été divisé en plusieurs îles dont Al-Ramny formait l'une; comme, lorsque Soleïman écrit la phrase citée, il n'a pas encore parlé d'Al-Ramny, il aurait dû dire pour être exact : Les dernières de ces îles sont Al-Ramny et Sérendyb; puisqu'il n'a encore nommé que les Maldives. Or, au contraire, il ne mentionne Al-Ramny qu'après Sérendyb. Il faut donc de toute nécessité, que, pour lui, cette île ait été située, comme je l'ai supposé plus haut, au delà de Ceylan, à l'E., loin d'avoir constitué la partie occidentale de l'île, ainsi que l'assimilation à Manaar et à la côte voisine le ferait supposer.

Les considérations purement topographiques ne sont pas les seules qui me fassent rejeter l'identification admise par M. Reinaud; il y en a d'autres non moins décisives. La relation mentionne des camphriers à Al-Ramny : eh bien! il n'y a ni à Manaar, ni à Ceylan, ni sur la côte de Coromandel, de plantations de camphriers. Le *Dryobalanops camphora*, qui donne le camphre, est un arbre qui appartient aux pays des épices, à Sumatra, Malacca, Bornéo; et l'on sait que lors de l'arrivée des Portugais dans la première de ces contrées, ils trouvèrent qu'on y faisait un grand commerce de cette substance végétale. Ce camphre d'Al-Ramny, nommé dans la relation *Fansour Fanfour*[1], rappelle tout de suite le royaume de Fansour dont parle Marco-Polo, et où se récolte, selon lui, le

1. *Relation*, trad., p. 7.

meilleur camphre du monde[1]. D'après la place à laquelle se trouve mentionné ce royaume dans le voyage du dernier, on voit qu'il s'étendait entre Sumatra et les îles Nicobar, c'est-à-dire qu'il formait très-probablement une partie de l'île de Sumatra. Ce même camphre, Fansour, est encore cité par Aboulféda[2], comme ayant reçu son nom d'une ville d'El-Fansour, située dans l'île de Djaba. Nous savons, par le voyage d'Ibn-Batouta[3], que les Orientaux donnaient ce nom (Djâouab) à Sumatra, fréquemment confondu par eux avec Java. La latitude 5° qu'assigne Aboulféda à Djaba, et qui correspond à la partie septentrionale de Sumatra, me confirme dans l'opinion, au reste généralement adoptée, que cette dernière île est la Djaba des Orientaux. Java est au contraire à 6 ou 7 degrés au S. de l'équateur, et la géographie des Arabes fait voir combien peu ceux-ci s'étaient avancés au delà de la ligne équinoxiale. Ainsi la présence des camphriers nous ramène à l'hypothèse que j'ai proposée plus haut, c'est-à-dire à voir dans Al-Ramny la partie septentrionale de Sumatra. Le docteur Roulin, qui a joint de savantes notes au travail de M. Reinaud, a fait observer que Ceylan est la seule île où se rencontrent des éléphants; et bien qu'il semble, par les expressions

1. *Voyage de Marco-Polo*, éd. de la Société de géographie, p. 447. et Th. Wright, *The travels of Marco Polo*, p. 374 (London, 1854).

2. *Abulfedæ opus geographicum ex arab. transl. a D. Reiske*, ap. *Magazin für die neue Historie und Geographie*, t. IV, p. 277 (Hamb. 1770).

3. *Ibn Batuta's Travels*, *transl.*, by Lee, p. 199. — *Ibn Batuta* trad. Defremery et Sanguinetti, t. IV, p. 230.

dont il se sert, peu éloigné de voir dans Al-Ramny une partie de Sumatra, la mention que fait la Relation des éléphants qu'on y trouve semble l'embarrasser. Toutefois, remarquant que les Hollandais avaient vu dans cette île des éléphauts, qu'il n'hésite pas à supposer avoir été apportés d'ailleurs, il ajoute que l'on peut admettre que les voyageurs arabes ont cru propres à l'île des animaux qui avaient été amenés d'ailleurs [1]. Mais ici l'ingénieux naturaliste s'est laissé tromper par une erreur qui paraît s'être accréditée en Europe, et qui est cependant réfutée par le témoignage des voyageurs les plus dignes de foi. Il y a à Sumatra des éléphants sauvages : Marsden [2] et Crawfurd [3] le disent formellement, et l'ivoire forme encore aujourd'hui une branche importante du commerce de cette île. Ce fait, reconnu par Buffon, qui ne doit point être ici accusé d'inexactitude, achève de ramener Al-Ramny à la position de Sumatra. Les trois productions que lui accorde la Relation, l'or [4], le camphre et l'ivoire, lui conviennent parfaitement. Édrisi [5] nous dit en outre que l'on trouve à Al-Ramny le rhinocéros : or, l'on sait également que cet animal, qui ne se rencontre ni à

1. T. II, notes de M. Roulin, p. 62.

2. Ch. Marsden, *History of Sumatra*, 3e éd., p. 116, 176.

3. Cf. Crawfurd, *History of the Indian archipelago*, vol. III, p. 428.

4. L'or que les naturels ramassent au fond des torrents qui, durant la saison diluvienne, sillonnent les flancs des montagnes de Sumatra, constitue encore un des principaux commerces de cette île. Voy. Laplace, *Campagne de circumnavigation de l'Artémise*, t. III, p. 12.

5. Edrisi, *Géographie*, trad. Jaubert; t. I, p. 74.

Ceylan, ni dans le Tandjaour, et encore moins à Manaar, est fort commun à Sumatra [1].

La relation signale à Al-Ramny la présence d'une peuplade anthropophage; mais, ainsi que le fait observer judicieusement le Dr Roulin [2], Ceylan n'avait vraisemblablement plus d'habitants cannibales à l'époque où elle était visitée par les Arabes; tandis que ce fait s'applique parfaitement à Sumatra, dont une des nations les plus anciennes et les plus célèbres, les Battas ou Battaks, est encore actuellement anthropophage [3]. Ces Battas ont dû être connus de bonne heure par les navigateurs orientaux, puisqu'ils habitaient dans la partie de l'île faisant face à Sumatra, ainsi que nous l'apprend João de Barros [4]. Aujourd'hui ils ont été refoulés au centre de l'île. Enfin, pour achever de réunir tous les motifs qui concourent à faire identifier Al-Ramny à Sumatra, je remarquerai qu'Edrisi [5] dit en parlant de cette île, qu'il y avait des châteaux, des villes et des villages fort nombreux, assertion qui ne saurait

1. L'île d'Al-Ramny de la Relation me semble identique avec la presqu'île de Riha d'un des voyages de Sindbâd. (Voy. trad. Langlès, p. 31.) Il ressort, en effet, du second voyage de ce personnage imaginaire, qu'on se rendait directement de Ceylan à une presqu'île nommée Riha, où se voyaient de magnifiques arbres à camphre et où se rencontrait le rhinocéros (*kirkeden*).

2. Notes, p. 1.

3. Voy. Ida Pfeiffer, *Mon second voyage autour du monde*, trad. par W. de Suckau, chap. VII, p. 175, et surtout Junghuhn, *Die Battaländer auf Sumatra*, t. II, p. 155 et suiv. (Berlin, 1847.)

4. E o que vive naquella parte da Ilha que cahe contra Malaca, he aquella geração a que elles chamam Batas, os quaes comem carne humana, gente mais agreste e guerreira de toda a terra. — *Da Asia*, t. V. *Dec. III*, p. 509.

5. L. c.

convenir à Manaar, et qui rappelle la signification en malais du nom même de cette île[1]. En effet, dans cette langue, *Rami* veut dire *peuplé*, *populeux*[2]. Peut-être la circonstance mentionnée par le géographe arabe lui avait-elle valu son nom. Au reste, je n'avance cette conjecture qu'avec la plus grande réserve.

Il s'offre cependant pour l'assimilation d'Al-Ramny et de Sumatra quelques difficultés que je ne dois pas dissimuler. Edrisi[3], après avoir dit que cette île est située près de Sérendyb, ajoute qu'on ne compte que trois journées de distance de l'une à l'autre île. Une pareille évaluation est certainement trop faible, bien qu'avec la mousson, nos bons voiliers d'aujourd'hui puissent faire ce trajet en si peu de temps[4]. A l'époque d'Édrisi, il est fort probable qu'il en fallait davantage : je suis donc contraint de supposer une erreur de la part du géographe ; erreur qui au reste n'a rien de bien invraisemblable ; car on sait combien les erreurs de ce genre, même de beaucoup plus graves, sont répandues chez cet auteur. Une autre évaluation fautive, intimement liée à la précédente, est la distance de trois journées indiquée entre El-Binan et Sérendyb. Cette île d'El-Binan est située, d'après

1. Édrisi écrit *El Ramy*.
2. Voy. Eilout, *Dictionnaire hollandais-malais-français*, p. 241.
3. *Trad. cit.*, p. 76.
4. Nous lisons, par exemple, dans le voyage de l'*Artémise*, que cette frégate, après avoir lutté contre le mauvais temps et être parvenue à passer la pointe d'Achen le 23 novembre, fut conduite par la mousson du N. E., le surlendemain matin, en vue de la montagne de Hay-Cook, non loin de la pointe de Galles. Voy. Laplace, *Voyage de circumnavigation de l'Artémise*, t. III, p. 53.

Édrisi, au sud d'Al-Ramny. Évidemment, c'est par l'effet d'une première erreur, qu'il a commis cette nouvelle inexactitude. Sachant qu'El-Binan était voisin d'Al-Ramny, et croyant qu'on ne comptait que trois jours de cette dernière à Sérendyb, le géographe arabe n'en dut pas compter davantage pour la distance de la première. Il suffit de lire sa *Géographie* pour s'apercevoir qu'il ne se pique pas dans ses évaluations itinéraires, de plus de rigueur. Édrisi aurait-il confondu El-Ramny avec une île ou une côte d'un nom analogue, qui avait été effectivement placée dans le voisinage de Ceylan? Ce qui viendrait à l'appui de cette supposion, c'est qu'El-Ramny était aussi le nom d'un royaume de l'Inde, et que l'on trouve dans le golfe de Manaar une île appelée Ramisseram, laquelle est située près d'une péninsule qui se termine par une pointe nommée *Ramen*. C'est précisément le chenal situé entre cette pointe et l'île que fréquentent habituellement les caboteurs de ces parages [1].

On peut encore supposer, pour s'expliquer l'erreur d'Édrisi, que des navires arabes se rendant à Malacca sont arrivés parfois à Sumatra, en croyant être dans le voisinage de Ceylan. Des méprises pareilles sont extrêmement communes dans ces eaux. La force des moussons, la violence des courants, vous poussent avec une rapidité dont l'estime, seul guide dans ces temps d'ignorance hydrographique, ne saurait vous avertir. Nous ne citerons à l'appui de cette remarque qu'un exem-

1. Leprédour, *Instructions nautiques sur les mers de l'Inde, d'après Horsburgh*, t. II, p. 190.

ple qui nous est fourni par les *Instructions nautiques pour les mers de l'Inde* [1]. Au commencement du dix-huitième siècle, le navire *le Derby*, capitaine Fitzhugh, se rendant du cap de Bonne-Espérance au Bengale, alla reconnaître les îles qui sont au large de la côte O. de Sumatra par le 1° 23' lat. S., et les prit pour les Maldives; il fit route au S. avec des vents variables du S. O. et du S. E., et eut connaissance des îles Poggy et de Trieste, qu'il pensa être l'extrémité S. de la chaîne des Maldives. En continuant à se diriger au S., il eut quelquefois connaissance de la haute terre de Sumatra; enfin il arriva jusqu'en vue de l'île Claps, sur la côte de Java, poursuivant toujours sa méprise jusqu'à ce qu'il en fût détrompé par un navire qu'il rencontra dans ces parages.

Enfin, on pourrait expliquer d'une troisième façon cette erreur, par la confusion que les Orientaux firent des îles du Zâbedj, c'est-à-dire de Java et de Sumatra avec Ceylan. Albirouni nous dit, en effet, que ces îles étaient aussi appelées *Sourendyb*, c'est-à-dire îles d'or [2].

Mais il serait superflu de tant s'appesantir sur les raisons qui ont pu occasionner l'erreur d'Édrisi; le point important à établir, c'est qu'Al-Ramny était le nord de Sumatra, ou même Sumatra tout entière. Quant à la partie de cette grande île visitée par Soleïman, elle ne saurait être que le royaume puissant de Pédir; les Portugais, à leur arrivée dans l'île, le

1. Leprédour, *ouv. cit.*, t. II, p. 194.

2. Voy. Mémoire de M. Reinaud, *Journal asiatique*, 4e série, t. IV, p. 265.

trouvèrent constitué depuis longues années, faisant un commerce considérable avec toutes les nations asiatiques[1]; il y avait alors de nombreux établissements musulmans, preuve certaine que, depuis un laps notable d'années, les navires arabes venaient aborder à la côte. D'ailleurs le témoignage de Masoudi, beaucoup plus éclairé que celui d'Édrisi, confirme pleinement ma supposition. Il nous apprend, en effet[2], que l'on comptait 1,000 parasanges de Sérendyb à un autre archipel nommé *Er-Ramin*, et il ajoute, comme Soleïman, ce qui ne permet pas de douter que ces îles ne répondent à notre Al-Ramny, qu'elles renferment beaucoup de mines d'or, et sont gouvernées par des rois; il nous apprend que dans la même mer est la ville de Fansour, qui a donné son nom au camphre que l'on y récolte. Plus loin, il parle encore de l'or des îles Er-Ramin et des éléphants qui s'y trouvent. Ainsi Al-Ramny est placé dans Masoudi à une distance de Sérendyb qui convient parfaitement à l'éloignement de cette île par rapport à Sumatra, et l'on s'explique, dès lors, l'étendue qu'Édrisi et Soleïman lui assignent. Les Er-Ramin de Masoudi sont très-probablement Sumatra et les îles de la pointe d'Achen et de la côte N. E.

1. Voy. *Da Asia* de João de Barros, t. V, *Dec. II*, p. 396 et suiv. (Lisboa, 1777), et t. V, *Dec. III*, p. 511. On lit dans ce dernier passage : De todos estes reynos o de Pedir foi o maior e mais celebrado naquellas partes, e isto antes que Malaca fosse povoada. E a elle concorriam todalas naos, que hiam do Ponente, e vinham do Levante, como a emporio e feira, onde se achavam todalas mercadorias, etc.

2. El Mas'udi's, *Historical encyclopædia*, *transl. from arabic*, vol. 1, p. 352. London, 1841.

Une fois l'identité d'Al-Ramny et de Sumatra établie, on s'explique pourquoi la Relation ajoute que cette île est mouillée par deux mers, celle d'Herkend, et celle de Schelaheth que nous allons voir n'est autre que le détroit de Malacca ; on conçoit encore pourquoi il est dit que la première des mers que je viens de citer, celle d'Herkend, est exposée à un vent particulier, celui du N. O. Cette assertion ne saurait être justifiée si on limitait cette mer entre les Maldives et le Pont d'Adam. En effet, le dernier bras de mer n'est nullement exposé à ce vent, qui n'y souffle, au contraire, que très-rarement; car on n'éprouve dans ces parages, en dehors des deux moussons du S. O, et du N. E., que des vents fort variables. Mais si on étend la mer d'Herkend jusqu'à la côte de Sumatra et aux îles Nicobar, l'assertion est parfaitement exacte : car sur la côte O. de la première de ces îles, règne précisément une mousson particulière, celle du N. O., qui est généralement très-forte depuis octobre jusqu'en janvier, et diminue vers mars[1]. Aux environs des îles Nicobar, ainsi qu'entre elles et Junkseylon, on a généralement, pendant la mousson du N. E., un fort courant du N. O.[2]. Ainsi les Arabes désignaient, sous le nom de mer d'Herkend, celle qui s'étend des Maldives à Sumatra et à l'archipel des Nicobar et des Andaman. Déjà Walckenaër avait identifié la mer d'Herkend avec le golfe de Bengale, dans la courte analyse qu'il a donnée d'un de ses mémoires, demeuré inédit,

1. Leprédour, *ouvr. cit.*, t. III, p. 144.
2. *Même ouvrage*, t. II, p. 336.

sur les voyages des Orientaux dans les mers de l'Inde. Le savant secrétaire perpétuel de l'Académie des inscriptions avait donc deviné juste ; et quoiqu'il n'ait pas développé les motifs de son opinion, celle-ci est d'un trop grand poids pour que je ne m'applaudisse pas de me trouver d'accord avec elle.

L'île d'El-Binan, mise par Édrisi au S. d'Al-Ramny, doit être cherchée sur la côte N. O. de Sumatra, située au S. par rapport à la pointe d'Achen. C'est sans doute quelque île ou quelque presqu'île placée dans le voisinage de Sousou et du cap Feliz. Peut-être cette El-Binan d'Édrisi n'est-elle autre que l'île d'Alneyan, que la Relation mentionne après l'île d'Al-Ramny [1]. En effet, il est clair que celle-ci ayant été identifiée avec Sumatra, il n'est plus possible de placer, avec M. Reinaud, Alneyan avec les îles du détroit de Palk ou sur la côte de l'Inde. Ou c'est une des îles qui se trouvent à la pointe d'Achen, telles que Poulo-Way, Poulo-Nancy, Poulo-Rondo, ou c'est une de celles de la ligne d'îles qui longe la côte N. O. de Sumatra. Le nom de *Neyan* rappelle le nom de Nias ou Neyas, la principale de cet archipel, et le nom de *El-Binan* lui conviendrait également ; car c'est dans cette île que les Orientaux viennent depuis longtemps acheter des femmes ; elles y sont renommées pour leur beauté et fournissent des épouses à beaucoup de peuples asiatiques. Or en malais, le mot *bini* signifie précisément *épouse*. Ce que dit la Relation des habitants d'Alneyan peut d'ailleurs parfaitement s'appliquer aux îles voisines de Sumatra, dont les

1. Trad. de M. Reinaud, p. 7.

populations se nourrissent de cocos et se frottent de l'huile qu'elles en retirent, ainsi que Soleïman le rapporte des insulaires d'Alneyan. De plus, Nias est encore aujourd'hui partagée en un grand nombre de tribus ou de clans, sans cesse en guerre les uns avec les autres [1]; et cet état d'hostilités continuelles expliquerait l'usage barbare que les insulaires suivaient pour les mariages. Un usage analogue s'est retrouvé à Bornéo chez des populations issues peut-être de la même origine ou au moins appartenant à la même race [2].

Les îles Lendjebalous [3], qui sont mentionnées dans la Relation après celles d'Alneyan, répondent assez bien par leur description aux îles Nicobar. Déjà Renaudot, dans les notes jointes à sa traduction [4], avait soupçonné cette identité; mais comme le savant orientaliste n'avait nullement saisi l'ordre de l'itinéraire, cette détermination ne s'accordait en aucune façon avec les autres qu'il avait proposées. Les motifs qui me font reconnaître les Nicobar dans les îles Lendjebalous sont les suivants : D'abord comme, après celle-ci, se trouvent mentionnées les Andaman, il fallait nécessairement, pour aller de la côte de Sumatra à ces dernières, toucher aux Nicobar; ensuite ce qu'on dit de la nudité des habitants, de leur langue particulière,

1. Voy. D. de Rienzi, *L'Océanie*, t. I, p. 114, 116.
2. Voy. *Annales des Voyages*, t. XXXIX, p. 169, août 1828.
3. Lendjebalous ou Likhbalous, car ce nom est écrit, ainsi que l'observe M. Ét. Quatremère (*Journal des Savants*, novembre 1846, p. 687), d'une manière fort peu certaine.
4. Page 131 de sa traduction.

du grand nombre de cocos que l'on rencontre chez eux, convient tout à fait à ces îles. Quant aux canots faits d'une seule pièce de bois, dont parle la Relation, on y reconnaît les troncs d'arbres creusés qui servent d'embarcations aux insulaires des Nicobar et des Andaman. Les autres détails qui sont relatés peuvent s'appliquer aux habitants des diverses îles des environs d'Achen : on les représente tous en effet comme méfiants et fourbes, et dans l'usage d'aller, dans leurs pirogues au-devant des voyageurs pour leur proposer des échanges[1]. L'amiral Laplace, alors capitaine de la frégate l'*Artémise*, a observé à Telloo-Crouet[2] un fait consigné par la Relation pour les îles Lendjebalous : c'est l'absence de toute femme. De nos jours, cela ne serait pas vrai des Nicobar; où le sexe jouit même d'une certaine réputation de beauté; mais il n'est nullement impossible que cette observation, généralisée par Soleïman, n'ait été faite, comme celle de l'amiral Laplace, que dans une île isolée de l'archipel, où des hommes venaient s'établir seulement pour faire des échanges avec les navires qui y passaient, en allant à Malacca et dans la Chine, ou en en revenant. Une observation consignée dans la Relation au sujet des indigènes des Lendjebalous, convient peu cependant, il faut le reconnaître, aux îles Nicobar. Il y est dit que ces habitants sont blancs et ont le poil rare. Or, les habitants des Nicobar, et en général les Malais, sont noirs, de couleur fuligineuse, couleur que la même Relation dit précisément être

1. *Campagne de circumnavigation de la frégate l'Artémise*, t. III, chap. x.
2. Même ouvrage, t. II, p. 19.

celle des Andamènes. Cette peau blanche et glabre paraît indiquer une nation de race chinoise, et il est vraisemblable qu'elle s'applique à quelques-unes de ces îles où des Chinois étaient venus s'établir pour trafiquer. On sait que ce peuple compte beaucoup de ses sujets qui depuis longtemps se sont fixés à Sumatra et dans les îles voisines, et c'est peut-être même ces habitants qui n'auront point amené de femmes avec eux, comme ceux de Telloo-Crouet vus par l'équipage de l'*Artémise*, qui furent l'objet de l'observation signalée tout à l'heure. On sait d'ailleurs que diverses populations de la Malaisie tirent leur origine des Chinois, et que plusieurs, tels que les Lampons, rappellent encore dans leurs traits le type de cette nation. Édrisi[1] compte dix journées de Sérendyb à l'île de Lankiâlons, nom qu'il donne aux îles ou à une des îles Landjebalous : avec une forte mousson, il n'en faut pas davantage pour aller de Trinkemale à Car-Nicobar ou de Matoura au canal Saint-Georges. Masoudi [2], en nous disant que les îles El-Jebalous (les Lendjebalous) se rattachent aux îles Er-Ramin, achève de nous démontrer l'identité de cet archipel avec celui des Nicobar. Ce qu'il en rapporte est en tout conforme à la Relation, et il ajoute que près de ces îles sont les Andaman. Soleïman mentionne aussi ces mêmes îles après les Lendjebalous, et leur identité avec celles qui portent actuellement le même nom, n'étant l'objet d'aucun doute, et ayant été acceptée par M. Reinaud, je ne m'y arrêterai pas. L'ordre qu'a suivi dans sa marche

1. Voy. Édrisi, trad. Jaubert, t. I.
2. Ouvr. cit., p. 852, 853.

Soleïman aurait pu mettre en garde ce savant contre la position inexacte qu'il assigne aux Lendjebalous. En effet, le voyageur persan, plaçant les îles Andaman au delà des Lendjebalous, et poursuivant son itinéraire après une courte digression, nomme ensuite l'île ou le pays de Kalâh-bar. Or, si ce dernier pays se fût trouvé sur la côte de Coromandel, ainsi que le suppose M. Reinaud, comment les navires, après avoir touché la Pointe Calymère, où il place les Lendjebalous, eussent-ils été aux Andaman, qui en sont éloignées de plus de 12° en longitude, pour revenir ensuite sur la même côte?

Des îles Lendjebalous, les navires mettaient à la voile pour le Kalâh-bar, qu'Édrisi place à cinq ou six journées de ces îles [1]. M. Reinaud transporte, comme je l'ai dit, Kalâh-bar sur la côte du Coromandel. Le principal motif qui le détermine, c'est, après la nécessité d'adapter la marche du navire à ses premières identifications, la ressemblance du nom de Kalah avec celui de Galles, ou Gala, donné à la pointe méridionale de Ceylan. Cependant il est facile d'objecter à ce rapprochement que si la Pointe de Galles a reçu son nom de l'ancien pays de Kâlah-bar, ç'aurait alors été l'île de Sérendyb qui se serait ainsi appelée, et nullement la partie méridionale du Coromandel, comme le pense M. Reinaud. Mais il m'est aisé maintenant de constater que ni l'une ni l'autre de ces déterminations ne saurait convenir à Kalâh-bar, et puisque les navires font voile vers la Chine et qu'ils sont arrivés aux Ni-

1. Trad. Jaubert, t. I, p. 77 et 79.

cobar et aux Andaman, c'est vers la côte de Malacca qu'il faut aller chercher le pays en question. C'est ce qu'avait fait Walckenaer dans la courte mais judicieuse analyse des voyages de Sindbâd citée plus haut. Cette relation, imaginaire sans doute, mais fondée sur des faits vrais, acquiert une valeur réelle lorsqu'on voit son témoignage cadrer si bien avec la route à laquelle nous avons été forcément conduit. Voici ce qu'elle dit dans un voyage que l'on suppose être fait par Sindbâd aux îles de la Sonde : « Nous ne discontinuâmes de « courir d'île en île, de contrée en contrée, vendant, « achetant, échangeant, jusqu'à ce que nous fussions « arrivés dans l'île de Nâcous, d'où nous allâmes en « six jours à celle de Kélâh; alors nous pénétrâmes « dans le royaume de Kélâh. C'est un grand empire « limitrophe de l'Inde, dans lequel il y a des mines « d'étain, des plantations de cannes de l'Inde et où « l'on trouve du camphre excellent. Son roi est un « monarque puissant; il gouverne aussi l'île de Nâ- « cous [1]. » Ces paroles donnent à penser que Kalâh se trouvait situé au delà de l'Inde, vers les îles de la Sonde, et l'on comprend alors comment il a pu être une dépendance des États du Zâbedj, ainsi que le rapporte la relation de Soleïman [2]. M. Reinaud, embarrassé de cette circonstance et obligé de la mettre d'accord avec l'itinéraire qu'il a adopté, y voit le résultat de quelque confusion, de quelque erreur [3]. Mais

1. *Les Voyages de Sindbâd le marin*, tr. Langlès, p. 73.
2. *Relation*, p. 17.
3. Introduction, p. LXXXIV.

lorsqu'on sait qu'Aboulféda [1]. et Édrisi [2] placent aussi Kalâh près de Sumatra (Java), on est obligé de convenir que la supposition d'une erreur est plus difficile ; et en présence des faits que j'ai établis, elle devient tout à fait inadmissible. Faisons-nous, en effet, une idée exacte de la position de l'empire du Zâbedj ou du Maha-Radja. La relation nous dit [3] que cet empire est situé en face de la Chine, et qu'entre sa capitale, la ville du Zâbedj, et ce dernier pays, il y a la distance d'un mois de marche par mer, et même quelquefois moins, quand le vent est favorable. Ces détails nous forcent à placer le centre de cet État célèbre dans l'archipel de la Sonde et des Moluques. Enfin, la mention que fait la même Relation, des îles de *Sarbasa* et d'*Alramy* (deux parties de Sumatra) parmi ses possessions, ne laisse plus aucun doute.

La relation de Soleïman nous dit d'un autre côté que ce royaume était à droite, c'est-à-dire à l'est de l'Inde, ce qui répond également à la position que je lui assigne. Masoudi [4] désigne le Maha-radjah sous le nom de roi des îles, et, énumérant celles-ci, il nomme Ez-Zanij, Kâlah, Sérendyb et d'autres. Edrisi [5] ajoute : « Sur les rivages de la mer de Senf (que nous allons « voir être la mer de Siam et de Cambodge), sont les « domaines d'un roi nommé Mihradj, qui possède un

1. Abulfedæ *Tabul. geogr.*, p. 298.
2. Édrisi, *Géogr.*, t. I, p. 77, 79.
3. *Relation*, p. 92, 93.
4. El Masudi's, *Historical encyclopædia*, trad. by A. Sprenger, l. I, p. 187.
5. Edrisi, *Géogr.*, t. I, p. 89.

« grand nombre d'îles bien peuplées, fertiles, cou-
« vertes de champs et de pâturages, et produisant de
« l'ivoire, du camphre, de la noix muscade, du macis,
« du clou de girofle, du bois d'aloès, etc., qui s'y trou-
« vent et y sont indigènes. » Et plus loin : « Au nom-
« bre de ces îles est celle d'Almaïd, dont la population
« ressemble aux Chinois..... Ces îles sont voisines de
« la Chine. » Tous ces témoignages s'accordent d'une façon trop frappante pour que nous ne reconnaissions pas facilement que l'empire du Zâbedj ou des îles de la Sonde comprenait, à l'époque de la Relation, la Malaisie actuelle, et sans doute aussi une partie de la presqu'île de Malacca. Et ici je m'éloigne de l'opinion de Walckenaer, qui fait du Maha-radjah, des voyages de Sindbâd, le roi du Dekhan [1]. Les rapprochements que je viens d'établir me semblent ne laisser aucun doute sur la situation réelle de ces États.

Revenons au Kalâh-bar, que j'ai dû laisser un instant de côté, pour établir nettement la position de l'empire du Zabedj, auquel il semble lié. Il est à remarquer que Soleïman ne compte qu'un mois de navigation entre ce pays et l'entrée de la mer d'Herkend : distance exacte, car c'est à peu près ce qu'il faut pour se rendre des Maldives à Poulo-Pinang, en allant probablement toucher la pointe d'Achen. Nous lisons encore dans un autre passage de la Relation [2], qu'entre Sérendyb et Kalâh se trouve dans la mer de l'Inde, du côté de l'orient, une île nommée Malhan,

1. *Annales des Voyages*, 2e série, t. XXIII, p. 75.
2. *Relation*, p. 20.

où habite une peuplade noire et anthropophage. Cette île, à ces seuls caractères, se reconnaît facilement pour l'une de celles du groupe des Andaman, ou Angaman, comme écrit Marco-Polo, qui nous dépeint sous les mêmes traits la population. Voici donc encore un nouveau motif de placer Kalâh dans la presqu'île transgangétique, sur la côte de Malacca. Un dernier fait, en confirmant cette position, rend extrêmement vraisemblable l'identité du Kalah-bar et de la contrée de Keydah, identité qu'avait admise Walckenaer. La Relation dit[1] : « Kalâh est le centre du commerce de l'aloès, « du camphre, du santal, de l'ivoire, du plomb *alcaly*, « de l'ébène, du bois du Brésil, des épiceries de tous les genres. » Or la plupart de ces produits n'appartiennent en aucune façon à la côte de Coromandel, et indiquent au contraire une contrée située du côté de la presqu'île de Malacca, des îles de la Sonde, de Siam, ou de l'empire d'Annam. L'aloès dont il est ici parlé est l'*Aquilaria* ou le *calambac*, qui ne se trouve guère qu'à Siam et dans l'empire d'Annam[2] ; le bois de Brésil (*Cæsalpinia sappan*) se retire des forêts de l'empire Barman, de Siam, des Philippines[3]. L'ébène, quoique fournie par certains arbres de la presqu'île occidentale de l'Inde, est surtout commune aux îles de la Sonde, à Malacca, à Siam, aux Andaman[4], où il fait depuis

1. *Relation*, p. 93, 94.

2. Cf. Endlicher. *Enchiridion botanicum*, p. 678. Cf. J. Bowring, *The Kingdom and people of Siam*, t. I, p. 204. (London, 1857.)

3. Cf. H. Berghaus, *Allgemeine Lander und Völkerkunde*, t. III, p. 274.

4. Le nom d'ébène a été donné à plusieurs essences différentes de la famille des Ébénacées; l'*Ebenoxylon* de Loureiro est toutefois

longues années l'objet d'un grand commerce. Édrisi parle aussi [1] des mines d'étain et des plantations de camphriers existant à Kalâh. Cet étain est le plomb alcali de la Relation. Ces deux productions ne sauraient en aucune façon convenir au Coromandel, qui ne fut jamais le centre d'aucun commerce étendu d'étain ou de plomb, et encore moins de camphre, l'arbre qui le fournit n'y croissant pas. Nous voyons, au contraire, qu'à l'arrivée des Portugais, l'étain constituait une des branches les plus importantes du commerce du pays de Malacca; qu'il était exporté dans toute l'Asie. Qu'y a-t-il alors de plus naturel, de plus vraisemblable que d'aller chercher dans cette contrée notre Kalâh, tout comme le *Calliana* de Cosmas Indicopleustès? Ce dernier nom tire probablement son origine du mot malais *kalang*, étain, que les Portugais prononçaient *kalin ; in* final était fort sourd, comme la nasale *ng* des Chinois et des Malais; circonstance qui a pu faire tomber cette terminaison pour ne plus laisser subsister que la dissyllabe principale *Kala*. Au reste, cette étymologie, qu'avait déjà donnée Langlès [2], je ne la propose que sous toutes réserves. Le point important à constater, c'est la présence des mines d'étain à Kalâh, et nous avons encore à l'appui de ce fait le témoignage de Masoudi [3], qui parle des mines d'étain du pays de Kalâh

celui auquel ce nom s'applique le plus généralement, et il est fort abondant dans la Cochinchine. Cf. Endlicher, *Genera plantarum*, n° 4247, p. 742.

1. Édrisi, *Géogr.*, cit., t. I, p. 80.
2. *Voyages de Sindbâd*, p. 156.
3. Masoudi, ouvr. cit., p. 355.

et de ses montagnes recélant l'or, l'argent et le plomb. Ces produits minéraux conviennent parfaitement à la province de Keydah [1].

La mer de Kalâh-bar ou de Kalâh, mer que nous décrit Masoudi [2], se reconnaît aisément pour celle qui baigne les côtes de Keydah et de Perak, entre le 9° lat. N. et le 4°. Les nombreuses îles, les *Sedadi*, passes ou détroits dont parle cet auteur, sont celles que les *Instructions nautiques* signalent entre Junkseylon et Poulo-Pinang [3]. Les eaux y ont encore de nos jours ce peu de fond que Masoudi signale dans la mer de Kalâh.

La mer de Schelaheth, d'après le nouvel itinéraire que je viens de tracer, ne saurait plus être que le détroit de Malacca, c'est-à-dire la mer comprise entre la pointe d'Achen, Junkseylon et Malacca ou Singapour. Elle se trouve de la sorte séparée de la mer d'Herkend par Sumatra, ce qui fait comprendre, ainsi que je l'ai remarqué plus haut, pourquoi la relation dit qu'Al-Ramny est baigné par les deux mers. Marsden [4], rapprochant le nom de *Selahet* du mot malais *Salat*, détroit, avait déjà soupçonné que cette mer devait être le détroit de Malacca. Édrisi [5] confirme l'identification, car il dit que l'île de Selahat produit le clou de girofle et renferme un volcan. Or, il n'existe pas plus de girofliers que de volcans sur la côte de Coromandel;

1. Cf. Newbold, *Political and statistical account of the british settlements in the straits of Malacca*, l. II, p. 6.
2. l. c.
3. Leprédour, *Instr.* cit., l. III, p. 463.
4. *History of Sumatra*, 3e édit., p. 4.
5. *Géogr.*, cit., t. I, p. 82.



tandis que la présence de cet arbuste et de ce volcan convient parfaitement à Sumatra, entièrement traversé par une chaîne volcanique[1]. On trouve, il est vrai, un volcan à Barren-Island, dans l'archipel des Andaman ; mais cette île est stérile et inhabitée, et le giroflier n'y vient pas. Dans le voyage de Sindbâd[2], nous voyons le prétendu voyageur prendre, conformément à l'assertion d'Édrisi, un chargement de girofle et de cannelle dans l'île de Selahat, et faire voile de là pour les côtes de l'Inde ; circonstance qui indique assez que Selahat n'était pas sur ces côtes. Édrisi dit d'ailleurs que l'île de Selahat, et une autre qu'il nomme Héridj, sont, ainsi que celle de Djaba (Sumatra), dans le voisinage de Kelah. Ainsi toute difficulté est levée, et les trois îles s'offrent comme trois points différents de Sumatra. Il n'est donc plus désormais possible de faire, avec M. Reinaud, de la mer de Schelaheth le détroit de Palk, et il demeure établi, ainsi que l'avait admis Walckenaer, que c'était le détroit de Malacca.

Soleïman dit que de Kalâh les navires se rendaient à Betoumah, situé à dix journées de distance, et que là ils prenaient de l'eau douce. Édrisi appelle ce lieu Tenoumah. On s'étonne que Renaudot et que M. Reinaud aient pris pour moyen de fixer la position de cette place, une étymologie plus que problématique du nom de Betoumah, incertain lui-même, puisque Édrisi l'écrit *Tenoumah*, fondé sur une tradition plus problématique encore, celle d'un prétendu voyage de

1. Cf. E. Chevalier, *Géologie et Minéralogie du voyage de la Bonite*, p. 328.
2. *Voyage de Sindbâd*, p. 53.

saint Thomas à Méliapour. Ce ne sont pas là, à mon avis, des autorités sérieuses. D'après l'itinéraire, tel que je l'ai rétabli, Betoumah ou Tenoumah ou Natounah, comme l'écrit M. Étienne Quatremère, en corrigeant le *t* en *n*, par la transposition des points dont la position différencie seule ces deux lettres en arabe[1], doit être d'abord placé près la mer de Schelahet, la relation le dit formellement, sur la côte opposée de Sumatra. C'est, ainsi que l'a admis le savant orientaliste dont je rappelle l'ingénieuse correction, la grande Natouna. De Betoumah, les navires se rendaient en dix jours à Kédrendj. Après avoir longtemps examiné les différentes relâches auxquelles les vaisseaux arabes devaient s'arrêter, en sortant du détroit de Singapour, il m'a semblé que Poulo-Oby, situé par 8° 27″ lat. N., à environ cinq lieues dans le S. de la pointe de Cambodge, répond mieux qu'aucun autre lieu à Kédrendj. C'est, en effet, sur le cap Cambodge que se dirigent encore aujourd'hui les navires qui débouquent du détroit de Singapour et qui vont vers la Chine. Cette île est formée de montagnes élevées, dont la plus haute est placée à son centre, et peut être aperçue à une grande distance. Cette montagne répond assez bien à celle que la relation place à Kédrendj. De plus, Poulo-Oby est le refuge des familles bannies du continent, et la relation nous dit que les esclaves et les voleurs se sauvent sur cette montagne. Enfin un ruisseau d'eau douce qui descend de celle-ci fournit une excellente aiguade[2]. La mer qui

1. Voy. *Journal des Savants*, décembre 1846, p. 736.
2. Leprédour, *Instr. nautiques*, t. IV, p. 73.

baignait cette île doit être la mer de Kerda ou de Kardebindj, que Masoudi place au delà de la mer de Kalah [1].

De Kedrendj, les navires allaient en dix journées, à un lieu nommé Senef. M. Reinaud a été fort embarrassé pour placer ce Senef; il semble résulter de ses paroles qu'il le suppose dans les environs du cap Martaban. Mais, outre les considérations précédentes, le témoignage d'Édrisi rend absolument impossible cette assignation; car ce géographie [2] dit que de Senf ou Senfy (le Senef de la relation) à Loukin, la première des échelles de la Chine, il n'y a que trois journées, et il ajoute que de Loukin à Khan-fou, il n'y a que quatre jours. Ce qui ferait en tout sept journées de Senef à Khan-fou. Or, du cap Martaban à Khan-fou, il y a, au minimum, un mois et demi de navigation. Il faudrait donc prêter à Édrisi une erreur considérable. Aboulféda [3] dit de son côté que Sénef est une des îles de la Chine [4]. La relation nous apprend que l'on exportait de ce lieu l'aloès appelé El-Senfy. Édrisi et Aboulféda s'accordent à dire que le bois d'aloès de Senf était le plus estimé. Notre itinéraire nous conduirait à placer Senef du côté de la Cochinchine. La mention de l'aloès est tout à fait d'accord avec cette position. C'est du Laos, du Tsiampa et de la Cochinchine, que vient l'*Aloexylon agallochum* de Loureiro, qui four-

1. Masoudi, ouvr. cit.
2. *Géogr. cit.*, t. 1, p. 84.
3. Aboulféda, ouvr. cit., p. 277.
4. M. Ét. Quatremère a montré que le pays de Senef ou Senf ne pouvait être l'île de Bornéo. (*Journal des Savants*, décembre 1846, p. 737.)

nit l'aloès le plus estimé [1]. Le nom de Senf, Senfy, paraît être le même que celui de Tsiampi, Tsiampa, et il y a tout lieu de penser que c'est à cette dernière contrée qu'il faut identifier notre Senef. C'est le même pays que Marco-Polo [2] a décrit sous le nom de Ciamba, et où il mentionne, d'accord avec les géographes orientaux, l'abondance du bois d'aloès. La place qu'occupe ce Ciamba dans le récit du voyageur vénitien, aussi bien que celle qu'a Senef dans notre Relation, ne laisse d'ailleurs aucun doute. Masoudi [3] parle de la mer d'Es-Senf, qui, d'après la position qu'il lui assigne, paraît répondre au golfe de Siam et aux mers qui le joignent aux archipels des Moluques et de la Sonde. Il ajoute que cette mer s'étend jusqu'à celle de la Chine, c'est-à-dire à celle de Sandjy dont je vais parler.

Mais ici se présente une difficulté qui réclame un sérieux examen, car elle semble de prime abord élever une objection capitale contre la position que j'ai attribuée à Senef. Édrisi nous dit [4] : L'île de Senf est voisine de l'île Comar ou Comor ; il n'y a que trois milles d'intervalle. Aboulféda écrit que ces deux îles sont à peine éloignées d'un jour de navigation. Et ailleurs Édrisi ajoute que les îles El-Roïbahat sont dans le voisinage de l'île Comor [5]. Or, ces îles El-Roïbahat se font reconnaître, par la description qui en est donnée,

1. Endlicher, *Enchirid. botan.*, l. c.

2. *Voyage de Marco-Polo*, édit. cit., p. 440, 441. Th. Wright, *o. c.* p. 361.

3. Masoudi, ouvr. cit., p. 355.

4. Edrisi, ouvr. cit., t. I, p. 83.

5. Edrisi, ouvr. cit., t. I, p. 67.

pour les Maldives. Plus loin, parlant d'une manière plus précise, il observe qu'il y a un jour de navigation entre l'île de Comor et les îles El-Roïbahat [1]. La Relation rapporte, d'un autre côté [2], que le pays de Comar produit l'aloès surnommé *Al-Komâry*, et dit formellement que c'est une presqu'île et non une île dont la situation fait face au pays des Arabes. Dans le voyage d'Ibn-Batouta [3], il est aussi question de la contrée de *Kamârah*, qui produit l'aloès nommé *kamâry*, et est située dans le pays de *Moul-Djâouah*, c'est-à-dire la Java primitive (Java). Enfin, dans les voyages de Sindbâd le marin, Senf et Comar paraissent avoir été confondus ensemble; car il y est dit [4] que le bois d'aloès nommé *sany* (c'est une corruption pour *sanfy*) se trouve dans la presqu'île de Comar. Sérapion [5] avait aussi placé près du cap Comri le lieu où se récolte le bois de Saïfi, autre altération pour Senfy.

On voit que ces divers témoignages concordent peu entre eux. Si l'on suit uniquement les indications d'Édrisi en ce qui touche l'île Comar, on sera porté à voir dans cette préninsule l'extrémité de la presqu'île gangétique, le Travankore, terminé par le cap Comorin, bien que la distance de sept jours paraisse bien forte entre ce cap et les Maldives. L'identité du Comar et de la partie méridionale de l'Hindoustan a été admise

1. Édrisi, ouvr. cit., p. 67.
2. *Relation*, p. 97.
3. *Travels*, translated by S. Lee, p. 201. *Ibn Batoutah*, trad. Defrémery et Sanguinetti, t. IV, p. 242.
4. *Voyages*, trad. Langlès, p. 35.
5. Notes de la traduction Renaudot, p. 144.

par tous les orientalistes, depuis d'Herbelot, et par Walckenaer lui-même. Toutefois cette assimilation ne saurait s'accorder avec le voisinage, je dirai presque la contiguïté où Edrisi et Alboulféda le placent par rapport à Senef, contiguïté que les confusions de Sérapion et du voyage de Sindbâd confirment. De plus, dans le voyage d'Ibn-Batouta [1], Moul-Djava paraît être Siam, la Cochinchine, ou peut-être Java, et ne peut, quelque pays avec lequel on l'identifie, qu'être placé entre Sumatra et la Chine, d'après l'itinéraire du voyage et les termes de la Relation [2]. La contradiction de tous ces témoignages exige que l'on admette quelque part une erreur considérable.

Il est à remarquer que, dans l'itinéraire de Soleïman et dans le voyage d'Ibn-Batouta, on ne voit pas que les voyageurs se soient rendus en personne à Comar. Il n'en est question dans le voyage du second, que d'une manière assez vague, et, dans la Relation, c'est Abou-Zeïd qui rapporte sur ce pays des récits que rien ne garantit. Ce qu'Édrisi raconte aussi de Comar, offre un caractère d'incertitude et de bizarrerie qui doit nous rendre extrêmement circonspects sur la position et même sur l'existence de ce pays. En examinant attentivement les paroles du géographe arabe, on voit que si l'on s'en rapportait aux assertions énoncées dans son livre, au sujet de cette péninsule, on serait conduit aux impossibilités les plus manifestes. Ainsi cette même île ou péninsule de Comar, placée à quelques milles de Senef, que, dans quelque système qu'on adopte, on est

1. *Travels*, l. c. *Ibn Batoutah*, l. c.
2. Édrisi, ouvr. cit., p. 69, 78, 79.

obligé de porter dans la presqu'île transgangétique, se trouve, d'après le même Édrisi, à un jour seulement de Djesta ou Djebesta, sur la côte de Sofala, en Afrique; de sorte qu'il n'y aurait pas eu deux journées de navigation de la côte de Mozambique ou de Zanguebar à celle de la Cochinchine, ou tout au moins du Barma; conséquence dont l'absurdité suffit pour faire voir combien les idées d'Édrisi au sujet de Comar étaient obscures et contradictoires. Cette confusion provient de ce que le géographe arabe avait adopté le système de Ptolémée, et qu'il s'imaginait que la côte de Zanguebar allait rejoindre la Chine par un continent méridional placé sous la ligne équinoxale : de la sorte, la mer d'Herkend devenait une mer intérieure, et les îles de la Sonde confinaient l'Afrique. Un autre passage d'Édrisi relativement à cette même île de Comar, fait voir clairement que telle était sa supposition. « Cette « île, dit-il, commence auprès des îles Roïbahat, et se « termine en face des îles de la Chine du côté du « Nord. » Ces paroles montrent comment cette terre pouvait, dans l'hypothèse des écrivains orientaux, toucher d'un côté aux Maldives et de l'autre à la Cochinchine; et l'on conçoit alors pourquoi nul de nos voyageurs ne l'avait visitée, puisqu'elle n'avait d'existence que dans l'imagination des géographes arabes. Ce que nous lisons dans Marco-Polo, nous démontre pleinement que le pays de Comar est purement imaginaire; car il y est dit [1] que c'est une région de l'Inde

1. *Voyage*, édit. de la Société de Géographie, p. 464. Wright, o. c., p. 413.

d'où l'on peut voir de tous côtés le pôle arctique, contrée sauvage remplie d'êtres féroces et d'animaux très-différents de ceux des autres contrées; où les habitants ont la figure de singes. La contradiction incroyable dans laquelle tombe Aboulféda [1], qui, aprèsavoir dit que Comar n'est éloigné que d'une petite journée de Senf, le place néanmoins sous le 2° de latitude, tandis qu'il met Senf sous le 6°, s'explique par les récits fabuleux et contradictoires que l'on débitait sur ce pays de Comar. On voit de même, par un passage d'Albirouni [2], que la position véritable de Comar était inconnue.

En présence de ces faits, il n'y a donc plus aucune objection à tirer de la position de Comar, par rapport à l'un ou l'autre pays, et toute considération relative à cette contrée doit être écartée. Ce n'est pas à dire pour cela que tout ce que l'on a rapporté de Comar ait été purement imaginaire; il est probable que tout pays inconnu, nouveau, que les navires désorientés rencontraient vers le sud, était regardé comme appartenant à cette terre mystérieuse, et dès lors une foule de faits observés en des endroits fort divers ont été groupés autour de la prétendue péninsule. Ainsi, pour ne parler

1. Aboulféda, ouvr. cit., p. 277.

2. Albirouni, divisant en trois catégories les îles de la mer de l'Inde, celles situées à l'orient, celles situées à l'occident, celles au centre, dit au sujet de ces dernières : « Les îles placées au centre sont celles de Ram (Airam) et les Dybadjat. On peut aussi ranger parmi ces îles celle de Comayr. » (Voy. *Journal asiatique*, 4e série, t. IV, p. 265, le fragment traduit par M. Reinaud.) Cet *on peut* fait voir qu'on ne savait guère où placer Comar, parce qu'on n'avait jamais vu cette île. Albirouni, trompé par l'erreur répandue de son temps, la place à côté des Maldives (les Dybadjat) et de Sumatra (les îles de Ram).

que de l'aloès, nommé *al-comary*, il est certain que ce bois était apporté de quelque part, et il paraît vraisemblable qu'il venait de Siam, pays voisin du Tsiampa, et riche en aloès moins estimé, il est vrai, que celui de Cochinchine. Siam et Comar peuvent avoir été ainsi confondus l'un avec l'autre, bien que fort souvent aussi ce dernier pays ait été assimilé avec le Travankore ou d'autres contrées [1]. Je tiens donc la position de Senef pour solidement établie, et je reprends l'itinéraire des Arabes. De Senef, les navires arrivaient en dix jours à Sender-Foulat; je ne saurais plus placer cette île à Singapour avec M. Reinaud, bien que cette assimilation lui offrît quelque vraisemblance. Édrisi nous dit que Sender-Foulat est très-grande, qu'elle est entourée, du côté de la Chine, de montagnes d'un difficile accès, et où soufflent des vents impétueux; il la nomme une des portes de la Chine, et compte de cette place à Senef la même distance que la Relation. Il me semble vraisemblable que cette île ou cette presqu'île, les Arabes ne distinguaient pas à cet égard, doit être placée sur la côte de Cochinchine, vers le cap Varela, à Ong-ro,

1. Édrisi mentionne au nombre des productions de la prétendue île de Comar le cocotier, la canne à sucre et le bétel, qu'il nomme *tanboul*, et qu'il décrit si exactement qu'on ne saurait le méconnaître. Le *piper betle* se trouve sans doute abondamment à Ceylan et sur la côte de Malacca; mais il est à remarquer qu'il est aussi très-répandu à Siam, où il est l'objet d'un grand commerce. (Voy. Turpin, *Histoire civile et naturelle de Siam*, t. 1, p. 232, 233.) Ainsi cette circonstance semble plutôt confirmer mon assimilation du *Comar* réel avec Siam, que fortifier celle de ce pays avec le Travankore, où le bétel n'est pas à beaucoup près aussi répandu; car il est à noter qu'Édrisi dit que le *tanboul* est la plante la plus abondante de l'île.

situé au S. de ce cap; il y a en effet une bonne aiguade près de ce port, ou plutôt encore à Phu-yen, par 13° 23' lat. N., port excellent, depuis longtemps fréquenté, situé à environ 5 milles de l'île Maignia, abrité par les montagnes du côté de la Chine[1]. Sender-Foulat et Senef doivent d'ailleurs avoir été situés dans le même État, puisqu'Édrisi désigne leur roi du même nom, Ranid[2].

Les navires entraient ensuite dans la mer de Chine, et franchissaient les portes de la Chine. Ces portes, dit la Relation, consistent dans des montagnes baignées par la mer, et entre lesquelles sont des ouvertures par lesquelles passent les navires; c'est-à-dire que ces portes n'étaient autres que des îles fort rapprochées et élevées, ou au moins qui paraissaient telles, car les îles semblent souvent en mer beaucoup plus hautes qu'elles ne le sont réellement. Édrisi compte douze de ces îles. Le célèbre hydrographe D'Après de Mannevillette a décrit la route que les navires suivaient alors, avec des circonstances assez précises pour qu'il nous soit facile de reconnaître celle que Soleïman désigne dans son récit. Mannevillette suppose que les navires se rendent directement de la Cochinchine à la Chine, et il est en effet fort probable que les barques arabes ne fréquentaient pas le golfe du Tonkin, d'une navigation difficile, et ne longeaient pas la côte de ce pays, ce qui eût singulièrement retardé leur route. Je laisse parler Mannevillette[3] : « Au lieu d'aller au Tonkin, si la desti-

1. Leprédour, *Instr.* cit., t. IV. p. 116, 117.
2. Édrisi, *Géogr.*, l. I, p. 84, 90.
3. *Neptune oriental*, texte, col. 160. J'abrége le texte de Manne-

« nation était pour la Chine, il faudrait ranger la côte « de la Cochinchine, ensuite remonter à la vue des îles « Campella avant de traverser l'île d'Hainam. Par « cette route on prévient l'effet des courants qui, sor- « tant du golfe du Tonkin, portent vivement à l'E. « pendant la mousson du S. O. De la vue de ces îles, « on cinglera au N. E. N., pour reconnaître la côte « S. E. d'Hainam. On voit d'abord l'île Tinhosa, sur « la partie O. de laquelle est une montagne escarpée, « et l'on aperçoit sur l'île d'Hainam trois montagnes « élevées. 8″ au N. E. N. de Tinhosa, on découvre « Tinhosa-falsa; contre l'une et l'autre sont des îles « couvertes de montagnes hautes, quoique moins éle- « vées que les précédentes. On arrive ensuite à Poulo- « Taya, puis à Sanciam. »

Il faut reconnaître dans ces îles nombreuses et élevées les portes de la Chine.

Résumons maintenant brièvement la route que, d'après les recherches précédentes, les navires avaient coutume de tenir de Syraf à Khan-fou.

Dans l'ignorance où l'on était alors de l'hydrographie des mers de l'Inde et de la Chine, on ne pouvait guère naviguer qu'avec la mousson la plus favorable. Les relâches ne devaient pas varier; les mêmes côtes devaient être annuellement visitées. Telle est la considération qui me fait penser que la route suivie dans ces mers, mais en sens inverse, lors du voyage de Marco-Polo, lors de ceux des Portugais et des Hollan-

villeite, en ne reproduisant que ce qui importe à notre détermination. Voy. aussi Laplace, *Voyage de la Favorite*, t. II, p. 270, 271.

dais, aux seizième et dix-septième siècles, était celle qu'avait adoptée bien antérieurement la pratique des bâtiments arabes et persans. Et comme dans l'itinéraire donné par M. Reinaud, ne figurent aucun des lieux qui étaient, à cette époque, le plus fréquentés par les peuples musulmans, tandis que des places qu'ils visitaient peu alors leur ont été substituées, j'ai dû supposer qu'il y avait là quelque erreur. Comment croire, en effet, que les voyageurs arabes ne nous aient rien dit de Malacca, de Sumatra, devant lesquels ils passaient nécessairement pour aller en Chine, et dans les ports desquels ils étaient forcés de relâcher?

L'itinéraire des navires arabes et persans vers la Chine, tel que je le rétablis, trouve sa confirmation dans un ouvrage que M. Reinaud m'a fait connaître depuis l'époque où je me permis, pour la première fois, de combattre quelques-unes des ses assimilations. Je veux parler du *Mohyth*, compilation due à un amiral turc que la tempête avait jeté sur la côte du Gouzerate et qui mit à contribution les informations fournies par les anciens navigateurs orientaux. En effet, ce livre, écrit au milieu du seizième siècle, et dont le célèbre J. de Hammer a publié en anglais de curieux extraits [1], donne un itinéraire qui s'accorde pleinement avec la route que j'ai tracée.

Les divers itinéraires indiqués par le Mohyth, pour se rendre de la côte E. et S. E. de l'Arabie aux échelles de l'Inde, ne mentionnent nulle part les divers points

1. Voy. *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, année 1834, t. III, p. 546 et suiv.

de la côte de l'Hindoustan et ne les placent conséquemment pas sur la route qui conduit de Ceylan à Sumatra. Cette circonstance prouve à elle seule que les bâtiments partis de Syraf doublaient la Pointe de Galles et se rendaient directement sur la côte de Malacca et à Sumatra, en suivant la ligne qui coupe les sixième et septième parallèles. Le vingt-septième voyage, de Diu à Malacca [1], donne précisément cette route comme celle qui était suivie à l'époque à laquelle ont été composés les ouvrages hydrographiques qui ont servi à la rédaction du Mohyth. Il y est prescrit de gouverner sur l'E. N. E., après avoir quitté Ceylan, puis de s'élever davantage dans le nord, pour redescendre ensuite en plein E. et aborder à Barjal, qu'on désigne comme une des îles Najbari ou Nicobar. Après avoir laissé derrière soi cette île, qui est sans doute la grande Nicobar, on gouverne sur l'E. S., et l'on arrive en vue des îles Falusanbilen, dans lesquelles J. de Hammer reconnaît avec raison les *Poulo-Sambelan*, ou les neuf îles de la côte malaie, latitude 4° 5′, à l'embouchure de la rivière Perak. Horsburgh [2] recommande, en effet, de s'approcher de Junkseylon, ou des îles qui sont près de la côte de la presqu'île malaie, où l'on trouvera des brises de terre qui permettent de faire route au S. E., le long de cette côte.

Ainsi il est clair, d'après le Mohyth, que les bâtiments suivaient le trajet direct de Ceylan à la côte de Malacca. Seulement, d'après cet itinéraire, on voit que,

1. *Society of Bengal*, t. V, p. 465.
2. Trad. Leprédour, t. III, p. 437.

craignant la difficulté qu'il y a à doubler les îles sises en dehors d'Achen, ils s'en éloignaient, remontant plus au nord des îles Sambelan. Les bâtiments, toujours d'après l'itinéraire indiqué dans le Mohyth, prolongeaient la presqu'île de Malacca, en se tenant à quelques milles de terre. Ils allaient reconnaître les Arroas (appelés dans le Mohyth *Folodjomra*, puis venaient en vue du mont Parcelar (le *Folupasalar* du Mohyth). Alors on gouvernait à l'E. N. E. pour arriver à Malacca. C'est encore la route que les bâtiments suivent aujourd'hui. Les navires préfèrent prolonger la côte malaie plutôt que la côte de Sumatra [1]. Il est probable que le point nommé *Dairri-barra*, signalé entre Malacca et le mont Parcelar, correspond à l'île du Pêcheur [2], qui borde la côte N. O. de la rade de Malacca.

Le vingt-neuvième voyage indique l'itinéraire au retour de Malacca à Aden ; il énumère les mêmes lieux en sens inverse ; mais il indique de plus entre les Sambelan et Nicobar, les îles Firak et Yafloubotof, dans lesquelles J. de Hammer reconnaît facilement Poulo-Pinang ou île de Perak et Poulo-Bouton : ce qui montre qu'au retour, les bâtiments prolongeaient davantage la côte de la presqu'île, et que, pour se rendre à Nicobar, ils suivaient une ligne moins oblique. Il est également dit dans cet itinéraire, que l'on se rendait directement de Nicobar à Ceylan, en mettant le cap à l'O. S., c'est-à-dire précisément vers la pointe Dondra, extrémité de l'île de Ceylan.

1. Leprédour, t. III, p. 448.
2. *Ibid.*, p. 519.

Malheureusement le Mohyth ne fournit pas d'itinéraire pour aller à Sumatra ; mais il est bien évident que, puisqu'on se rendait à Malacca par la ligne directe, on la prenait aussi pour se rendre à Sumatra, et que des Nicobar on venait reconnaître la pointe d'Achen, ou plutôt qu'on se rendait directement à cette pointe, ainsi que l'indique la relation de Soleïman.

Au reste, on voit par le vingt-huitième voyage (pour aller de Diu à Chittagong ou Chatijâm, c'est-à-dire au Bengale), que l'on ne passait point par le détroit de Palk, mais qu'on laissait l'île de Ceylan à l'ouest [1] ; ce qui ne pouvait arriver qu'autant qu'ayant doublé la pointe de Galles, on s'élevait le long de la côte orientale de Ceylan, ce qui exclut complétement l'idée du passage du détroit.

Les témoignages combinés de Masoudi et du Mohyth font connaître l'époque du départ des bâtiments arabes et persans pour l'Inde, et achèvent de déterminer leur route.

Le tableau des différentes époques auxquelles on devait mettre à la voile pour diverses destinations, indique que l'on n'allait jamais de l'Arabie dans l'Inde et dans la presqu'île de Malacca par la mousson Saba ou N. E. ; mais qu'on la prenait pour le retour, bien entendu dans la partie de l'année durant laquelle la mer était ouverte, puisque, pendant une partie de la Saba, le *mare clausum* avait lieu. Les dates fournies par le Mohyth indiquent que cette mousson soufflait

1. Ce sont les termes mêmes du Mohyth. (*Society of Bengal*, t. V, p. 466.)

d'octobre ou novembre au commencement de février. C'est précisément la saison qui répond encore aujourd'hui à la mousson du N. E., et cette coïncidence indique que la première partie de la saison des vents d'E. correspondait, d'après le Mohyth, aux mois de septembre, octobre et commencement de novembre, suivant les contrées. Cette détermination convient parfaitement à l'énonciation du fait, que la mer n'était pas alors navigable; c'est effectivement vers ce temps de l'année que s'opère le changement de la mousson S. O. en mousson N. E., et ce changement est marqué par de fortes bourrasques qui tournent du S. O. au S. E., et qui rendent la mer difficile [1].

La saison des vents d'ouest était exclusivement, d'après le Mohyth [2], celle où les bâtiments se rendaient d'Arabie sur les côtes de l'Inde, de Sumatra et de Malacca. Cette saison, de même que la précédente, se divisait en deux parties. La première portait le nom *Ras-er-rih* (tête du vent); elle s'établissait du commencement de février à la fin de mars, suivant les contrées; la seconde était appelée *Tirmah*, et s'établissait de la fin de juillet en septembre.

D'après le Mohyth, on pouvait se rendre dans l'Inde par ces deux sous-moussons; mais on voit que la première était préférée. Masoudi nous dit, au contraire, que de son temps l'on ne s'engageait pas dans la mer de l'Inde, en partant de l'Oman, pendant le Tirmah, si ce n'est sur des bâtiments qu'on abandon-

1. Leprédour, t. II, p. 38 et 39.
2. *Society of Bengal*, t. III, p. 550, n°s 12 et 13.

nait aux chances de la mer. On conçoit qu'à une époque où la navigation était peu avancée, il eût été dangereux de partir en juillet ou août ; car on se serait dès lors rencontré dans la mer des Indes en septembre , époque où les vents deviennent extrêmement frais, où les bourrasques sont fréquentes, et qui fermait la mer aux navigateurs, même à l'époque où a été rédigé le Mohyth. Le témoignage de Masoudi conduit donc à placer dans la saison du *Ras-er-rih* le départ des bâtiments de Syraf pour l'Inde. Or nous trouvons précisément indiquées dans le Mohyth les époques d'appareillage pour les destinations sur lesquelles se dirigent mes recherches.

Voici ce que dit l'ouvrage turc : « La mousson de « Dhâfar pour Malacca, Sumatra, Tenasserim, Marta- « ban et le Bengale, et tous les ports situés sous le « vent (par conséquent ceux qui se trouvaient à l'est « de Malacca, le lit du vent étant sud-ouest), souffle « vers le trois cent quarantième jour de l'année djéla- « léenne (24 février).

« La mousson de Mascate pour Malacca, Sumatra, « le continent de Siam, le Bengale et tous les ports « situés sous le vent, souffle à partir du trois cent « soixantième jour de l'année djélaléenne (16 mars). »

Il résulte de là que les bâtiments quittaient la côte de Mascate, et par conséquent Syraf, du 24 février au 16 mars, et que c'était pendant ce mois que s'opérait le départ des bâtiments qui étaient en partance pour l'Inde, Malacca, Siam et Sumatra. Mais les départs pour la Chine devaient se faire plus tôt, afin d'arriver dans la mer de Chine à temps pour y rencontrer en-

core des vents du sud-ouest; autrement, si le départ se fût opéré à la même époque que pour Malacca et Sumatra, les bâtiments n'eussent atteint la mer de Chine que vers septembre, époque très-défavorable à la navigation, et la nécessité de naviguer au plus près du vent ou de courir des bordées eût singulièrement retardé les arrivages à Khan-fou. Nous savons, en effet, par Horsburgh, qu'entre Formose et la côte de Chine, des vents du nord à l'est prévalent fort souvent dans les mois de juillet, d'août et de septembre [1], et de plus les orages sont très-fréquents à l'époque des équinoxes.

Les navires descendaient vraisemblablement, dans ce cas, de la côte occidentale de l'Inde, par la mousson du N. E. vers décembre, et arrivaient en janvier près de Ceylan. La relation nous dit, en effet, qu'entre Mascate, Koulam-Malay et la mer d'Herkend, il y a environ un mois de navigation. Ils doublaient la Pointe de Galles [2], après avoir, sans doute, préalablement reconnu le cap Comorin, en quittant les Maldives; ils arrivaient à Sumatra vers la fin de février ou les pre-

1. Leprédour, t. IV, p. 2.

2. D'après notre itinéraire, on voit que les navires ne passaient pas le détroit de Palk, que leur fait traverser M. Reinaud. Ce détroit est difficile et dangereux, et il est peu probable qu'il ait été fréquenté par les Orientaux. Un passage d'Édrisi (*Géogr.*, trad. franç., t. I, p. 76) nous confirme dans cette opinion. Ce géographe dit que pour aller de l'île de Balanc ou Balabac, qui est située entre Ceylan et la côte de l'Inde, sans doute Manaar, à la Chine, on laisse l'île de Sérendyb à sa droite. Cette remarque, qu'il ne fait nulle part ailleurs, nous fait supposer que, pour les autres navigations, on laissait ordinairement Sérendyb à gauche, c'est-à-dire que l'on doublait la Pointe de Galles.

miers jours de mars, époque à laquelle commence à souffler avec moins de violence la mousson du N. O., que l'on rencontre en s'approchant de cette île. De la sorte, les navires ne touchaient en aucune façon la côte de Coromandel. Cette route directe est encore celle qu'indique Mannevillette [1]. Le savant hydrographe prescrit, en effet, aux navires qui quittent Ceylan d'aller reconnaître les îles situées au nord d'Achen, en conservant autant que possible la latitude 5° 50', avant d'aller à la rade de Keydah. De la pointe d'Achen, les navires arabes se rendaient à Malacca par la mousson du S. O., la plus favorable pour pareille navigation, cette mousson se déclarant vers le mois d'avril. Ils passaient au S. des Nicobar ou dans les canaux qui sont entre ces îles et la petite Andaman, ou entre Poulo-Rondo et la Grande Nicobar. S'il ventait grand frais du S. O. au N. S. O., ils s'approchaient des îles Nias, qui sont en dehors de la pointe d'Achen, ce que font encore aujourd'hui les marins. De Malacca ils se rendaient, par le détroit de Malacca, à la côte de Cambodge, qu'ils prolongeaient, ainsi que celle de Cochinchine, jusqu'à la hauteur de Phu-yen, d'où ils se dirigeaient directement vers la Chine, poussés par la mousson du S. O., et arrivaient vers juin ou juillet [2].

En entrant à cette époque de l'année dans la mer de de Chine, les navires évitaient ainsi les ty-fongs, qui

1. *Neptune oriental*, col. 130.

2. Encore aujourd'hui les jonques chinoises, que le commerce amène à Singapour, quittent ce port vers la fin de juin pour retourner en Chine. Voy. G. F. Davidson, *Trade and Travel in the far East*, p. 55 (London, 1846).

ne se produisent guère qu'au mois de mai, et les tempêtes, qui ne deviennent fortes et fréquentes qu'à partir de juillet.

On voit par ces faits que la navigation des mers de l'Inde impliquait, au neuvième siècle de notre ère, des connaissances hydrographiques assez avancées. Ptolémée, dans sa *Géographie*, mentionne un certain nombre de pays qui paraissent devoir être rapportés à la route que je viens d'étudier. Tels sont : les îles Sindes, où se reconnaissent les Nicobar, Saline, île habitée par les Aginnates, et qui est vraisemblablement la Grande Andaman ; l'île d'Agathodémon, Sumatra, les cinq îles Barusses, dans lesquelles vivait une population anthropophage et où se reconnaît l'archipel côtier longeant la côte ouest de Sumatra, dont Nias fait partie; les trois Sabadibes [1], sans doute Bintang, Lingga et Bangka; Jabadius (Java); les trois îles des Satyres, c'est-à-dire des Singes, peut-être Bornéo, Palawan et Célèbes; enfin les dix Manioles, qui sont certainement les Philippines. Nous sommes ainsi conduits jusqu'aux Portes de la Chine, dont la connaissance

1. Σαβαδεῖβαι νῆσοι.{Ptolémée, VII, 2. On retrouve dans ce nom, le mot *dwipa*, qui signifie en sanscrit île. Encore aujourd'hui, les Hindous donnent le nom de *dives*, c'est-à-dire insulaires, aux habitants de l'archipel de Male-Ragne, archipel que nous appclons les Maldives (Male-Dives). Ceci nous montre que le nom de Sabadibes avait été donné à ces îles par les marins de la côte de Malabar, qui appelaient Ceylan Sieledive, Σιελεδίβα (voy. Cosmas Indicopleustès, *de Mundo*, XI, p. 336, éd. Montfaucon), c'est-à-dire l'île de Sièle, ou mieux de *Salike* (en sanscrit *Sinhala*, l'île des Lions), comme écrit Ptolémée. Voy. Osmond de Beauvoir-Priaulx, dans le *Journal of the royal Asiatic Society of Great Britain*, t. XVIII, part. II, p. 352, note.



n'était pas arrivée jusqu'au géographe grec, mais qui ne pouvaient manquer d'être visitées par les marchands de la Taprobane, et où ils devaient parfois aborder. Ces mers des Moluques et de la Sonde, de Siam et de Malacca sont aujourd'hui sillonnées par un nombre incroyable de jonques et de prahos [1] qui ne font que continuer, en l'étendant, le commerce qui s'y faisait depuis un temps immémorial. Nous savons qu'au quatrième siècle de notre ère, Java avait reçu des colonies hindoues et que des navires montés par des équipages professant le brahmanisme se rendaient jusqu'en Chine [2]! On ne saurait croire que l'Empire du milieu soit demeuré jusqu'au second siècle de notre ère une terre absolument inconnue des navigateurs des mers Érythrées, et le voyage de Soleïman nous est l'indice que les relations par mer de l'Asie occidentale avec ce vaste empire datent déjà de l'antiquité.

1. Voy. Sh. Osborne, *Quedah or stray leaves from a journal in Malayan waters*, p. 4.

2. Voy. B. A. Irving, *The commerce of India*, p. 87 (London, 1859). Cf. *Journal of the Asiatic Society of Great Britain*, t. IX, p. 136, 138.

FIN.

ADDITIONS ET CORRECTIONS.

Page 7, note 1, ligne 4, au lieu de : *palatales*, lisez : *dentales*.

Page 58, ligne 8, au lieu de : *Savini*, lisez : *Savitri*.

Page 162, ligne 10, au lieu de : *Mithra*, lisez : *Mitra*.

Page 177, note 1, ajoutez : M. Michel Bréal vient de faire paraître sur ce sujet un ouvrage plein d'intérêt et d'un vrai savoir, intitulé : *Hercule et Cacus, étude de mythologie comparée* (Paris, 1863), où il suit le mythe dans toutes ses transformations, de l'Inde en Europe.

Page 185, au titre, au lieu de : *réroïque*, lisez : *héroïque*.

Page 209, ajoutez à la note 1 : On peut lire sur cette question les vues judicieuses que M. Cournot a présentées dans son livre intitulé : *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire*, t. II, p. 168, où l'auteur a fort bien montré qu'il n'y a pas plus d'altération progressive des climats que de dégénérescence progressive dans les mœurs.

Page 283, ligne 3, au lieu de : *Varagine*, lisez : *Voragine*.

Page 354, note 1, ligne 13, au lieu de : *Verkehn*, lisez : *Verkehr*.



TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS CE VOLUME

A

ABDIAS, évêque de Babylone, 266, 283.
ABGARE, roi d'Édesse, sa prétendue lettre, 270, 292.
— image de Jésus-Christ qui lui fut envoyée, 345.
ABOU-ZEID, auteur d'une relation de voyage, 357, 383.
ABOULFÉDA, auteur arabe cité, 383, 385.
ACHILLE, ce qu'en dit Pindare, 199.
ACTES DES SAINTS, peu de confiance qu'ils inspirent, 269.
— de saint André et de saint Paul, cités, 323.
AÇVINS, dieux des crépuscules, 69, 70.
ADAM, retiré des enfers, 312, 329, 330.
ADITI, divinité des Aryas, 51, 131.
ADITYAS, fils d'Aditi, 51, 53, 54.
— prières qui leur sont adressées, 152.
AGNI, dieu du feu, 39 et suiv., 111.
— étymologie de son nom, 39 note.
AGNI, extension de ses attributs, 41.
— premier sacrificateur, 44.
— se confond avec le soleil, 46 et suiv.
— se confond avec la libation, 92.
— dieu créateur, 118, 122.
— mort, 135.
— prière qui lui est adressée, 151.
AGRIPPA CASTOR, cité par Eusèbe, 280.
AHI (Mort d'), 104 et suiv.
AHORATRAM, 61.
AHOURA, dieu perse, 160.
AHOURA-MAZDA, forme perse du nom d'Ormuzd, 162, 163.
AHRIMAN, dieu perse, 62, 97, 167, 168.
AIX-LA-CHAPELLE, son ancien nom, 245.
ALBIRDUNI, auteur arabe cité, 364, 385.
ALCATHOUS, son aventure, 196, 197, 202.
ALOÈS (Bois d'), apporté de l'Inde Transgangétique, 375.
— appelé Al-Comary, 386.
AMATOR (Saint), 349.

AMBROISE (Saint), cité, 310.
AME SUPRÊME chez les Aryas, 123.
AMPHILOQUE (Saint), cité, 311.
AMPHRYSUS, anire, 194.
AMRITA, ambroisie, 129.
AMSCHASPANDS (Les sept), dieux perses, 60, 61, 100.
ANAHID, déesse perse, 180, 181.
ANANIAS, auteur supposé de l'évangile de Nicodême, 328.
ANDAMAN (Iles), 368, 370, 371, 375, 397.
ANDECAMULUM, ville des Gaules, 229.
ANDRÉ DE CRÈTE (Saint), cité, 313, 318.
ANGES DES HÉBREUX, rapprochés des Marouts, 100.
ANGIRAS, prêtres et dieux des Aryas, 129, 137.
ANIMAUX (Sacrifices d') chez les Aryas, 154.
— leur rôle dans les légendes héroïques, 185, 186.
ANOUCRAMANI, table du Rig-Véda, 115.
APOCALYPSE, ce qu'en dit Eusèbe, 274.
— ce qu'il y est dit de l'enfer et de la mort, 322.
APOCRYPHES (Livres) des chrétiens, 324.
APOLLINAIRE, hérésiarque, 324, 325.
APOLLINARISTES, secte chrétienne, 326, 327.
APOLLON GAULOIS, 241 et suiv.
APOLLONS (Deux) adorés à Autun, 244.
APRIS, formes de la flamme, 49.
ARANI (L') enfante Agni, 44.
ARIENS, opposés à Apollinaire, 326.
ARISTON DE PELLA, son écrit, 278, 282.
ARISTOTE, ce qu'il dit de la présence des lions en Grèce, 189.
ARYAMAN, dieu védique, 61, 162.
ASOURAS, rapprochés des Titans, 97.
— leurs combats, 103.
ATHANASE (Saint), cité, 325.
ATHARVA-VÊDA, 125.
AUGURES chez les Aryas, 154.
AURORE, son culte chez les Aryas, 64 et suiv.
AVESTA, livre sacré des Perses, 161.
AYOU, le premier homme chez les Aryas, 128.

B

BARBELONITES, secte gnostique, 338.
BATTAKS, peuple anthropophage, 361.
BAUDRY (F.), cité, 49, 52.
BEAUSOBRE, cité, 294 note, 331.
BÉRÉCYNTHE, déesse rapprochée de Hara, 176.
BÉRÉNICE, ce nom rapproché de Véronique, 334, 335, 336, 343, 344.
BERNICE, nom identique à celui de Bérénice, 336, 337.
BETOUMAH, nom incertain, 378.
BINAN (Ei), île, 367.
BHAGA, divinité solaire, 58.
BOUN-DEHESCH, livre perse, 168, 183.

BRAHMA, dieu hindou, 10, 121.
— créateur, 128.
— inconnu aux anciens Richis, 157.
BRAHMANISME, védisme altéré, 157.
BRÉAL (Michel), cité, 177 note, 178. Voir aux *Additions et corrections*.

C

CABIRES, 236.
CAIUS, prêtre romain, 277.
ÇAKYAMOUNI, 14.
CALLISTE, ce qu'en dit l'auteur des *Philosophumena*, 275.
CAMA, dieu hindou, 239 note.
CAMILLUS, sens de ce mot, 234, 235.
CAMLAN (Bataille de), 237.
CAMPODUNUM, ville de la Germanie, 238.
CAMULIANA, ville de l'Asie Mineure, 232.
CAMULOSESSA, ville de Bretagne, 229.
CAMULODUNUM, ville de Bretagne, 228, 230.
CAMULOGÈNE, étymologie de ce nom, 225, 226.
CAMULUS, dieu gaulois identifié à Mars, 221 et suiv.
— noms dérivés de ce nom, 223, 224, 225.
CAMUNI, peuple, 231.
ÇAOSYAÇ, personnage de la mythologie perse, 182.
CARACALLA (L'empereur) invoque Grannus, 242.
CARINUS, un des personnages de l'évangile de Nicodème, 294.
CÉRINTHE (Hérésie de), 277.
CÉSAR (Jules), ce qu'il dit de la religion des Gaulois, 219, 220, 241.
CHAKAL, animal désigné par ce nom, 203.
CHAMAILLER (se), étymologie de ce mot, 238.
CHAMPION, étymologie de ce mot, 238 note.
CHEFS GAULOIS (Noms de), 237.
CHEVAL (Sacrifice du) chez les Aryas, 154.
CHEVALLET (A. de), cité, 238 note.
CHINE, connaissance qu'en avaient les anciens, 353.
CHINE (Portes de la), ce que c'était, 387.
CHRISTIANISME, son caractère au début de sa propagation, 284 et suiv.
— pénurie des premiers monuments de son histoire, 247, 248, 249, 284 et suiv.
CHRYSOSTOME (Saint Jean), passages de ses homélies rapprochés de l'évangile de Nicodème, 301, 302, 304.
CIEL ET TERRE, divinités primordiales, 52.
CIMBRES, sens de ce nom, 239.
CINTUS, nom gaulois, 227.
ÇIVA, dieu indou, 78.
CLÉMENT, évêque de Rome, 279, 280.
CLÉMENT D'ALEXANDRIE (Saint), cité, 313.
COMAR ou COMOR, île, 381 et suiv.
COMMODIEN, poëte latin, cité, 177.

COURNOT, cité. Voir aux *Additions et corrections*.
COSMAS INDICOPLEUSTÈS, cité, 363, 376, 397.
COSMOGONIE DES ARYAS, 124.
CRÉATION, ce qu'en disent le Vêda et le Psaume LXXXVIII, 35.
CRONOS, rapproché d'Yama, 132 note.
CUNOBELINUS (Médaille de), 230, 231.
CYRILLE (Saint), de Jérusalem, cité, 296 et suiv., 312, 318.

D

DANAUS, sa lutte avec Gélanor, 215.
DAROUN, leur rôle dans le culte de Mithra, 181.
DÉGÉNÉRESCENCE prétendue des espèces animales, 207.
DÉMONS des Hindous, 76, 101.
DENYS, évêque d'Alexandrie, sa vision, 266, 267.
— ses lettres, 271.
DENYS, évêque de Corinthe, de quoi il se plaignait, 269.
DÉVAS, dieu des Aryas, 17.
DEWS, démons perses, 165.
DEXTER (Chronique de), citée, 349.
DION CHRYSOSTOME, cité, 193.
DIOSCURES, rapprochés des Açvins, 70.
DIPTYQUES, cités, 331.
DRAGON CÉLESTE, 35, 106 et suiv.
DRAGONS des légendes du moyen âge, 195.
DURIS, historien grec, cité, 169.

E

EAUX (Culte des), 82 et suiv., 153.
EAUX MINÉRALES (Divinités des), 244, 245.
ÉBÈNE, apportée de l'Inde, 375.
ÉBIONITES, secte chrétienne, 259, 260, 279.
— leur évangile, 291.
ÉDRISI, géographe arabe, cité, 362, 363, 377, 386, 387, 395 note.
ÉGYPTIENS (Navires), se hasardaient rarement dans la mer des Indes, 354 note.
ÉLIEN, auteur grec, cité, 200.
EMPEREURS ROMAINS, leurs lettres, 271, 272, 282.
ENFER, personnifié, 297, 299, 312, 316.
— (Porte de l'), 309, 329.
ENFERS (Descente de Jésus-Christ aux), 296, 299.
— (Chien des), 311.
ÉPHREM (Saint), cité, 312, 320, 321, 322.
ÉPIPHANE (Saint), cité, 310, 313, 339, 340.
ÉTOILES (Culte des), chez les Aryas, 63, 64.
— armées célestes chez les Perses, 164 note.
EUSÈBE D'ÉMÈSE, évêque d'Alexandrie, cité, 313, 314, 315.
EUSÈBE, évêque de Césarée, son

Hist. ecclésiastique, 250 et suiv.
— sa fraude, 267.
— matériaux dont il fait usage pour son Histoire, 268, 272 et suiv.
— ignorait le latin, 274.
— Jugement sur son *Histoire ecclésiastique*, 286, 287.

ÉVANGILE DE NICODÈME, date de sa rédaction, 326, 328.
— travaux dont ce livre a été l'objet, 289.
— sa composition, 290 et suiv.
— rapproché de passages de saint Cyrille, 300.

F

FANSOUR (Pays de), 359.
— nom d'un camphre, *ibid.*
FELIS, incertitudes sur les différentes espèces de ce genre, 192 note.
FEU (Découverte du), 43.
— (Culte du) chez les Aryas, 45.
— (Culte du), chez les Iraniens, 49.
FIRMICUS MATERNUS, passage de ce Père rapproché de l'évangile de Nicodème, 305, 306, 307.
FOSSILES, légendes auxquelles donna lieu leur découverte, 206, 207.
FRAUDES PIEUSES, 267, 268.

G

GALLES (Pointe de), 371.
GAROUDA (l'oiseau), 119.
GAUDENCE, évêque de Brescia, cité, 300.
GAYO-MARATHA, personnage de la mythologie perse, 182, 183.
GEOFFROY-SAINT-HILAIRE (Étienne), cité, 187.
GNOSTIQUES, leurs écrits, 277.
— (Idées), mêlées au christianisme, 304 note.
— (Écrits), leur influence sur les légendes chrétiennes, 350, 351.
GRAAL (Roman du saint), cité, 298 note.
GRANNUS, dieu gaulois, 242.
GRETSER (Jacques), cité, 347.

H

HAMMER (J. de), cité, 161, 390, 391.
HARA, montagne sainte, 163, 165, 176.
HÉGÉSIPPE, historien du christianisme, 258, 259, 260, 261, 266, 276, 282.
HÉMORRHOISSE (L') de l'Évangile, 335, 337, 341, 342.
HÉRA, la Junon grecque implore

la lune pour faire naître un lion, 198.
HÉRACLIDES, introduisent en Grèce le lion comme animal symbolique, 216.
HERCULE, son analogie avec Vichnou, 81.
— combat le lion de Némée, 193 et suiv.
— Égyptien, 212.
HÉRÉSIES, horreur qu'elles inspiralent aux chrétiens, 268.
HERKEND (Merd'), 355, 356, 366.
HÉRODOTE, ce qu'il dit des dieux perses, 157, 160.
— ce qu'il rapporte des lions en Grèce, 188.
HÉTÉRODOXES (Écrivains), leur témoignage rejeté par Eusèbe, 262.
HIPPOLYTE (Saint), cité, 308.
HOMMES divinisés chez les Aryas, 129.
HORSBURGH, cité, 395.

I

IBN-BATOUTA, cité, 383.
IMPIES, demandes des Aryas contre eux, 148.
INDRA, dieu du ciel, 18 et suiv.
— sa force, 34.
— vainqueur et conquérant, 37.
— adoré depuis une haute antiquité, 38.
— son culte, 86.
— dieu créateur, 118.
IRANIENS, frères des Aryas, 159.

J

JACQUES (L'apôtre saint), 261.
— (deux), apôtres, 266.
JÉHOVAH, rapproché d'Indra, 20 et suiv.
— rapproché de Mithra, 60.
JÉRUSALEM (Destruction de), croyances à ce sujet, 265.
JÉSUS-CHRIST, sa descente aux enfers, 323, 324, 325.
— paroles mises dans sa bouche, 322.
JOSÈPHE (l'historien), cité, 264, 267, 273, 284.
JULES AFRICAIN, ce que lui emprunte Eusèbe, 275.
JULIANUS PETRUS, sa Chronique citée, 337 note.
JUPITER, rapproché d'Indra, 19.

K

KALAH-BAR, pays, 371 et suiv.
— (Mer de), 377.
KÉDRENDJ, pays, 379, 380.
KHAN-FOU, 380, 388, 395.
KUHN (Adalbert), cité, 10, 49.

L

LANGLÈS, cité, 376.
LANGLOIS, cité, 113, 135.
LAPLACE (L'amiral), cité, 362, 369.
LARRONS (Les deux), leurs noms, 293.
LASSEN, cité, 14.
LÉGENDES CHRÉTIENNES, 282, 283.
LENDJEBALOUS (Iles), sont les Nicobar, 368.
— ce qu'en disent les anciens géographes arabes, 369, 370, 371.
LÉON, fonde Milet, 196.
LIBATION, personnifiée, 92 et suiv.
LIBATIONS, leurs effets suivant les Aryas, 153.
— journalières chez les Aryas, 155.
LINGAM (Culte du), 75.
LION DE NÉMÉE, sa légende, 193 et suiv., 206.
— du Cythéron, 195.
— nom donné à des animaux différents, 204.
— symbole d'Hercule, 212.
— roi des animaux, 214, 215, 216.
LIONS, leur ancienne existence en Grèce, 187 et suiv.
— où ils habitent surtout, 199, 200.
— ne pouvaient vivre dans les montagnes de la Grèce, 204.
— communs en Asie-Mineure, 213.
— (Statues colossales de), 216.
— (images de), sources de légendes, 216, 217.
LONGPÉRIER (A. de), cité, 232.
LOUP, animal symbolique, 214, 215.
LUCIUS, un des personnages de l'Évangile de Nicodème, 294.
LUMIÈRES ET TÉNÈBRES, leur rôle dans la mythologie védique, 96 et suiv.
LUNE, divinité des Aryas, 64.

M

MAHABHARATA (Le), cité, 18, 70, 80, 109.
MAHADÉVA, nom de Çiva, 77.
MAHA-RADJAH, souverain portant ce titre, 373.
MALDIVES (Iles), 364, 397 note.
MALAIS, leurs caractères physiques, 369.
MAMMACHI, cité, 310.
MANAS, âme du monde, 48.
MANNEVILLETTE (D'Après de), cité, 387, 388.
MANOU (Lois de), 15, 80.
— découvre le feu, 43.
— Adam du Véda, 128, 134 note.
MARCO-POLO, cité, 381, 384.
MAROUTS, leurs clameurs, 48.
— compagnons d'Indra, 71, 97.
— dieux des vents, 98 et suiv.
— légions célestes, 99.
— prêtres, 130.
MARS GAULOIS, 220 et suiv., 240.
MASOUDI, auteur arabe, cité, 365, 373, 377, 381.

MAYA, l'illusion, 121.
MÉDAILLE FAUSSE, citée par Rossi, 232.
MÉLITON, cité par Eusèbe, 281.
MERVEILLEUX (Goût du) chez les premiers chrétiens, 258.
MÉTHODIUS, faussaire, 344, 345, 347.
MILLÉNARISME DES PREMIERS CHRÉTIENS, 258.
MIHRAGAN, fête perse, 169, 170.
MIRH-YASCHT, 163, 180.
MITHRA, dieu perse, 60, 61.
— comment il apparaît, 97.
— travaux faits sur son culte, 161.
— son caractère chez les Perses, 162 et suiv.
— dieu médiateur, 164, 170.
— son culte en Occident, 171 et suiv., 179.
— né d'un rocher, 174.
— habitant dans une grotte, 176.
— assimilé au soleil, 171.
— (Serments par), 167.
— noms perses dérivés de ce mot, 166, 167.
— (deux), 162.
— lumière divine, 163.
— (Aversion des chrétiens pour), 177.
— époque de la disparition de son culte, 184.
MITRA, sens de ce nom, 59.
— dieu associé à Varouna, 59.
— fils d'Aditi, 165.
MOHYTH, ouvrage nautique turc, 389 et suiv.
— itinéraire qu'il donne, 393 et suiv.
MORT (Ce que devient le corps après la), suivant les Aryas, 131, 132.
— (La) personnifiée, 296, 297, 298, 313, 318, 319, 320, 321, 322.
MOUL-DJAVA, pays, 382, 383.
MOUSSONS, leur importance pour la navigation dans les mers de l'Inde, 363, 366, 390 et suiv.
MRITYOU, la mort personnifiée, 132.
MULLER (Max), cité, 80 note, 123 note.
MYCÈNES (Porte de), 213.
MYSTÈRES MITHRIAQUES, 178 et suiv.
MYTHES DU RIG-VÉDA, 110.

N

NAHUM, paroles de ce prophète, 32.
NAKCHATRAS, 14.
NATURALISME, origine du brahmanisme, 10.
— védique, 81, 84.
NAVAGVAS, 38.
NÉMÉE, localité hantée par un lion, 194.
NÈVE, cité, 112, 113.
NIAS, île, 368.
NICÉTAS CHONIATES, cité, 341.
NICOLAS (Michel), cité, 248, 253.
NIROUKTA, caractère de cet ouvrage, 112, 116.
NIRRITI, divinité de la maladie, 56.
NUAGES, leurs personnifications, 100 et suiv.

O

ŒUF COSMIQUE, 121, 130.
OFFRANDE PERSONNIFIÉE, 48.
OPHITES, secte gnostique, 338.
ORIGÈNE, cité, 308.
ORMUZD, dieu perse, 162, 163, 168
OSIRIS, dieu de l'enfer égyptien, 304.
OUCHAS, divinité de l'aurore, 64.

P

PAPIAS, disciple des apôtres, 257, 273, 274, 275, 276.
PEINTURES DE MANUSCRITS représentant la descente de Jésus aux enfers, 329.
PÉLOPONNÈSE, ne renfermait pas de lions, 202.
PHILON, cité, 273.
PHU-YEN, ville, 387.
PHYLIUS, légende de ce personnage, 197.
PILATE, ses Actes, 292, 327.
PISE, sujet représenté sur la porte de sa cathédrale, 330.
PITRIS (Culte des), 131.
PLINE LE NATURALISTE, ce qu'il dit de la présence du lion en Grèce, 190.
PLUTARQUE, ce qu'il dit de Mithra, 164, 167.
POLÉMIQUE (Livres de), autorités dangereuses, 281.
POLYCARPE (Saint), ses écrits, 276.
POLYOAMAS, avait tué un lion, 191, 206.
PONT D'ADAM, 355, 356.
POUCHAN, soleil vainqueur, 58.
POUQUEVILLE, cité, 195.
POUROUCHA, âme du monde, 119, 120.
PRAGATHA, auteurs d'hymnes, 22.
PRAMANTHA, son frottement, 48.
PRATIÇAKHYA, sa composition, 15 note.
PRÊTRES ARYAS, leurs noms, 139.
PRIÈRES PERSONNIFIÉES, 86.
— chez les Aryas, 143, 144 et suiv.
PROCLUS, cité, 303.
PROTÉVANGILE DE SAINT JACQUES, 295.
PROUNICE, personnage de ce nom, 335, 341.
— sens de ce mot, 340.
PROUNICES, des différentes sectes gnostiques, 338, 339.
PRUDENCE (Le poëte), cité, 307.
PSAUMES, rapprochés des hymnes védiques, 21, 26, 28, 30, 35.
PTOLÉMÉE, son système de géographie, 384.
— ce qu'il savait sur les îles sises au delà de l'Inde, 397 note.

Q

QUADRATUS, son apologie, 278.
QUATREMÈRE (Étienne), cité, 368 note, 379.

R

RAKCHASAS, êtres impies, 102 et suiv.
RAMI, sens de ce mot, 362.
RAMNY (Al), île, 357, 360, 361, 364, 365.
— identique à Sumatra, 366.
RASNI, les sept flammes, 60.
RÉCOGNITIONS DE SAINT PIERRE, cet ouvrage cité, 336.
RÉCOMPENSES FUTURES CHEZ LES ARYAS, 146, 147.
RÉGNIER (Adolphe), cité, 17 note.
REINAUD, cité, 354, 355, 358, 359, 389.
RELIGION ARYENNE, 11.
RENAUDOT, cité, 354, 368.
RÉVÉLATION VÊDIQUE, 138, 142.
RHINOCÉROS, cet animal ne se trouve pas à Ceylan, 360,
RIBHAVAS, dieux vêdiques, 112, 113.
RICHIS, ou saints des Hindous, 130, 137.
RIG-VÊDA, ses éditions, 10.
— âge de sa composition, 13.
— ses divisions, 22 note.
— son origine divine, 128, 158.
RITES, leur observation rigoureuse chez les Aryas, 140.
— ordre des sacrifices chez les Aryas, 155.
RITOUS, personnifications des sacrifices, 96.
RITTER (K.), cité, 188.
RIVIÈRES ADORÉES PAR LES GAULOIS, 243.
ROIBAHAT (El), îles, 382.
ROTH (R.), cité, 62, 134, 161.
ROUDRA, dieu vêdique, 72.
ROULIN, cité, 359, 361.

S

SABADIBES, îles, 397.
SACRIFICE PERSONNIFIÉ, 87 et suiv.
SACRIFICES HUMAINS CHEZ LES ARYAS, 156.
— à Mithra, 181, 182.
SADHYAS, demi-dieu, 129.
SAINT-HILAIRE (Barthélemy), cité, 130.
SAINTE-FACE (la), 344.
SAISONS (Prétendu bouleversement des), 208, 209.
SANSCRITE (Langue), sa parenté avec d'autres idiomes, 9.
SARAMA (Légende de), 111.
SATAN, personnage distinct de l'enfer personnifié, 312, 317.
SAVITRI, soleil créateur, 50, 57, 118.
SCHELAHETH (Mer de), 377.
SCIRON (Le brigand), 201.
SENDER-FOULAT, île, 387.
SENF ou SENEF (Mer et pays de), 373, 390 et suiv.
SERENDYB, l'île de Ceylan, 357, 363.
SERPENT, image de l'enfer, 304.
— rôle de cet animal dans la mythologie du Nord, 186.
SETH (Légende de), 293.

SIAM, pays, 386.
SIMON LE MAGICIEN, la Prounice dans son système, 338.
SINDBAD (Voyages de), 372, 374, 378.
SINDES (Iles), 397.
SINDHOU, personnification des eaux, 82.
SINGAPOUR, ville, 386, 396 note.
SIRMIUM (Concile de), 326.
SIRONA, déesse gauloise, 243.
SOLEIMAN, voyageur persan, 354 et suiv., 378.
SOMA, son caractère et son culte, 93 et suiv., 136.
— (Mythe du), 90.
SOPHIA (La) des gnostiques, 338, 339, 342.
SOUCRA, précepteur des Asouras, 64.
SOURYA, dieu du soleil, 56, 58.
SPECUS, définition de ce mot latin, 176 note.
SPIEGEL, cité, 161, 168.
STACE, poëte latin, cité, 177.
STEVENSON, cité, 74, 76.
STRABON, ce qu'il dit d'une fête perse, 170.
SUBERTUS (Petrus), cité, 349.
SULIS, déesse bretonne, 244.
SYNÉSIUS, cité, 303, 311.
SYRAF, ville, 388, 394.

T

TAPROBANE, en relation de commerce avec les anciens, 354 note, 398.
TERRE (La), idée des Aryas sur sa nature, 125, 126.
THÉOCRITE, cité, 200.
THÉODOTE, cité, 311.
THÉODULPHE, évêque d'Orléans, cité, 307.
THÉOLOGIE DU RIG-VÊDA, son caractère, 9.
THÉRAPEUTES, ce qu'en dit Eusèbe, 273.
THESSALIE, des variations de son climat, 208 et suiv.
THILO, cité, 289, 290, 293, 328.
TIBÈRE (L'empereur), sa prétendue proposition au sénat, 270.
— légende à son sujet, 292, 345, 346.
TIGRES, localités où ils se trouvent, 199, 205.
TISCHENDORF (C.), cité, 290, 291, 293, 295.
TRADITIONS ORALES, citées par Eusèbe, 282.
TRIMOURTTI, triade hindoue, 74, 80.
TROIS, nombre sacré, 124 note.
TSIAMPA, pays, 380, 381.
TVACHTRI, foudre personnifiée, 49 et suiv., 113.

V

VACHES CÉLESTES, dérobées par les Asouras, 111, 177.
VAI, espace vide, 168.
VALENTIN, femme qu'il traînait avec lui, 342.
VALENTINIENS, secte gnostique, 338, 339.
VAROUNA, dieu du ciel, 54, 55, 124.
— prière à ce dieu, 152.

VASICHTHA, chantre védique, 130 note.
VAYOU, dieu du vent, 71.
VÊDAS (Hymnes des), 7, 8.
— (Les Trois), 125 note.
— leur création, 128.
VENISE (Sainte), 348.
VÉNUS (la planète), divinité des Aryas, 64.
VÉRONIQUE (La), mentionnée dans l'Évangile de Nicodème, 292, 342.
— (Légende de la), 333 et suiv.
VÉRONIQUES, figures ainsi appelées, 343.
VESTA, rapprochée d'Agni, 49.
VICHNOU, son caractère dans le Vêda, 63.
— dieu sauveur, 80, 81.
VIÇVAMITRA, auteur d'hymnes 24, 25.
VIGNE, des révolutions dans sa culture, 210, 211.
VIVIEN DE SAINT-MARTIN, cité, 14, 16, 157.
VOIX (La) personnifiée, 130.
VORAGINE (Jacques de), sa légende dorée, 283.
VRITRA, serpent céleste, 108, 109.
— personnification du nuage, 101.

W

WALCKENAER, cité, 372, 374, 375.
WEBER (A.), cité, 74, 215.
WILSON (H.-H.), cité, 58, 74, 156.
WINDISCHMANN (F.), cité, 160, 161, 175, 180, 181, 182, 183.
WOLFF (F.-A.), cité, 269.

X

XÉNOPHON, ce qu'il dit du culte des Perses, 160.
— ce qu'il dit des lions en Grèce, 192.
XERXÈS, des lions attaquent son armée, 188, 203, 205.

Y

YADJNA, richi, 130.
YAMA, dieu des enfers, 132.
— rapproché d'Yamî, 134.
YAMI, épouse d'Yama, 134, 135.

Z

ZABEDJ, pays, 364, 374.
ZOROASTRE, caractère de sa religion, 166.
— caractère de ce personnage, 175.

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.

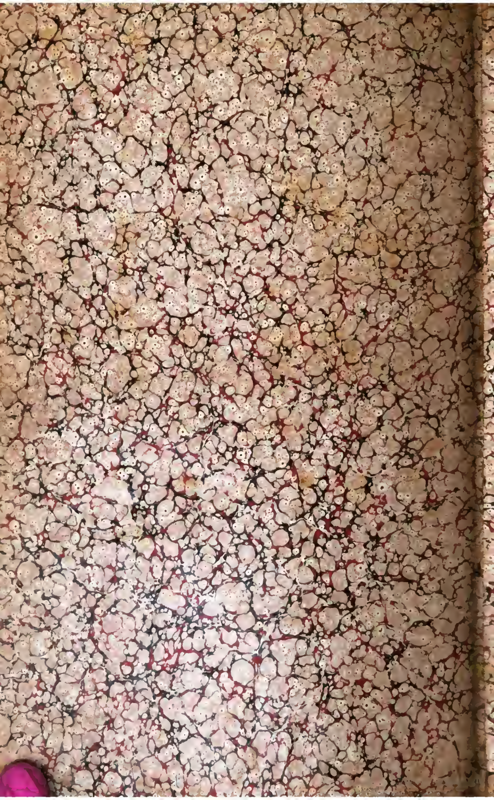
TABLE DES CHAPITRES.

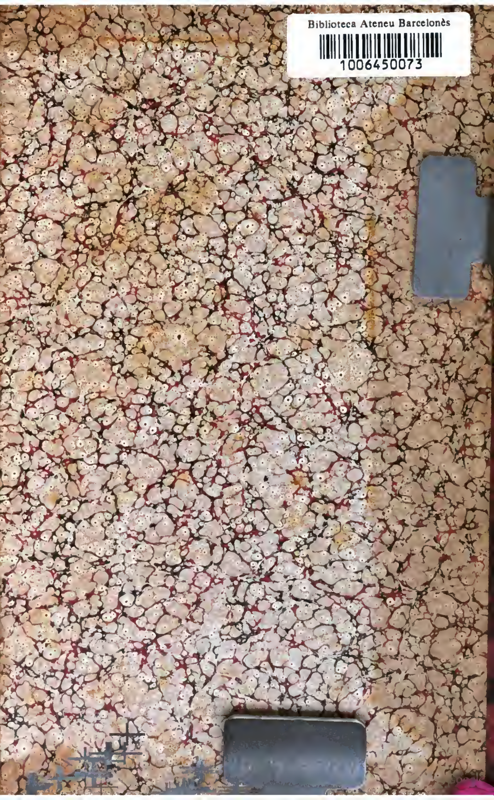
	Pages.
Préface	1
La religion primitive de la race indo-européenne. — La religion des Aryas	7
Mithra. — Aperçu pour servir à l'histoire de la religion des Perses	159
Le Lion de Némée. — Étude sur une ancienne légende héroïque	185
Deux divinités du culte des Gaulois.—Camulus et Grannus.	219
La Première Histoire du Christianisme. — Examen critique des sources auxquelles a puisé Eusèbe, évêque de Césarée, pour la composition de son *Histoire ecclésiastique*	247
Histoire d'un Évangile apocryphe. — L'Évangile de Nicodème	289
Une Légende des premiers temps du Christianisme. — La Véronique	333
Des anciens rapports de l'Asie occidentale avec l'Inde transgangétique et la Chine. — Route que suivaient au neuvième siècle de notre ère les Arabes et les Persans pour se rendre dans la mer de Chine	353
Additions et corrections	399
Table des matières	401

FIN DE LA TABLE.

Paris. — Imprimerie P.-A. BOURDIER et Cie, 30, rue Mazarine.






Biblioteca Ateneu Barcelonès
1006450073

